تقويم الإيمان

المعلم الثالث المير محمد باقر الداماد

وشرحه

كشف الحقائق

الحكيم الإلهي العلامة السيد أحمد العلوي العاملي

مع تعليقات

الحكيم الإلهي الملا علي النوري

حققه وقدم له

علي أوجبي

بسم الله الرحمن الرحیم

مؤسسه مطالعات اسلامی
دانشگاه تهران - ایران

مؤسسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی
کوالالامپور - مالزی

تَقويمُ الإيمانِ

المُعَلِّمُ الثّالثُ المِيرُ مُحَمَّدُ باقِرُ الدّامادِ

وَشَرْحُهُ

كَشْفُ الحَقائِقِ

الحَكيمُ الإلهيّ العَلّامَةُ السَّيِّدُ أحمدُ العَلَويّ العامِليّ

مع تعليقات

الحَكيمِ الإلهيّ المُلّا عليّ النُّوريّ

حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ لَهُ

عَلي أوْجَبي

تهران ۱۳۷۶ هجری شمسی

میرداماد، محمد باقر بن محمد،   - ۱۰۴۱ ؟ ق.
تقویم الایمان / المعلّم الثالث المیر محمّد باقر الداماد؛ و شرحه کشف الحقائق / الحکیم الالهی العلّامة السیّد احمد العلوی العاملی: مع تعلیقات الحکیم الالهی الملّا علی النّوری؛ حقّقه و قدّم له: علی اوجبی .- تهران: دانشگاه تهران، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی؛ دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۶
۸۴۹ ص. : نمونه .- (میراث مکتوب؛ ۳۹ : علوم و معارف اسلامی؛ ۲۱)
ISBN 964-5552-06-2
بها : ۳۰۰۰ تومان
ص.ع. به انگلیسی : Al-Mīr- Muḥammad Bāqir al-Dāmād & Al-Mīr al-sayyid Aḥmad ʿAlawī
Taqwīm al-Imān & Kašf al-Ḥaqāʾiq

مقدمه : فارسی، عربی
متن : عربی
کتابنامه : ص. [۸۴۲] - ۸۴۹؛ همچنین به صورت زیرنویس
۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴.   الف. العلوی، احمدبن زین‌العابدین، قرن ۱۱ ق. ، شارح.   ب. نوری، علی بن جمشید،   - ۱۲۴۶ ق.، حاشیه نویس.   ج. اوجبی، علی، ۱۳۴۳ -   مصحح و مقدمه نویس.   د. دفتر نشر میراث مکتوب   هـ. عنوان.   و. عنوان: کشف الحقائق.

B   ۱۸۹/۱
ت ۹۳۲ م
۱۳۷۶

برگهٔ فهرست نویسی پیش از انتشارِ دفتر نشر میراث مکتوب

تقویم الإیمان

تألیف: المعلّم الثالث، المیر محمّد باقر الداماد

و شرحه

کشف الحقائق

تألیف: المیر السیّد احمد العلوی

مع تعلیقات: الحکیم الالهی الملّا علی النوری

حقّقه و قدّم له : علی اوجبی

ناشر : مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران
چاپ اوّل : ۱۳۷۶
تعداد : ۲۰۰۰ نسخه
حروفچینی: دفتر نشر میراث مکتوب؛ صفحه‌آرایی: محمود خانی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی : سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
شابک : ۰ - ۰۶ - ۵۵۵۲ - ۹۶۴
این اثر زیر نظر دفتر نشر میراث مکتوب وابسته به انجمن آثار و مفاخر فرهنگی با حمایت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی انتشار یافته است.

نشانی دفتر نشر میراث مکتوب : تهران، صندوق پستی ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵
بها : ۳۰۰۰ تومان

بسم الله الرحمن الرحیم

دریایی از فرهنگ پرمایهٔ ایران اسلامی در نسخه‌های خطی موج می‌زند. این نسخه‌ها، در حقیقت، کارنامهٔ دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویت‌نامهٔ ما ایرانیان است. بر عهدهٔ هر نسلی است که این میراث پرارج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

با همهٔ کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی ذخایر مکتوب این سرزمین و تحقیق و تتبّع در آنها انجام گرفته و صدها کتاب و رساله ارزشمند انتشار یافته، هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب و رسالهٔ خطی موجود در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگرچه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و به تحقیق و تصحیح مجدّد نیاز دارد.

احیا و نشر کتابها و رساله‌های خطی وظیفه‌ای است بر دوش محقّقان و مؤسّسات فرهنگی. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نیز در راستای اهداف فرهنگی خود مرکزی را بنیاد نهاده است تا با حمایت از کوششهای محقّقان و مصحّحان، و با مشارکت ناشران، سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه‌ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

دفتر نشر میراث مکتوب

مجموعهٔ اندیشهٔ اسلامی
(الفكر الاسلامي)
۱۲

متون و مقالاتِ تحقیقی و ترجمه

انتشاراتِ

مؤسسهٔ مطالعاتِ اسلامیِ دانشگاهِ تهران

صندوق پستی ۱۳۱۴۵/۱۳۳ ـ دورنگار ۶۳۲۳۶۰ (۹۸۲۱)

و

مؤسسهٔ بین‌المللیِ اندیشه و تمدّنِ اسلامی مالزی (ایستاک)

کوالا لامپور ـ مالزی

صندوق پستی ۵۰۷۶۲/۱۱۹۶۱ ـ دورنگار ۲۵۴۸۳۴۳ (۶۰۳)

زیرِ نظرِ

دکتر مهدی محقّق
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی
دانشگاه تهران

دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس
مؤسّس و مدیر
(ایستاک)

پیشگفتار

مؤسسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدّنِ اسلامی (ایستاک)[1] رسماً در سالِ ۱۹۹۱ افتتاح شد. مهمترین اهدافِ این مؤسسه عبارت است از:

تشخیص دادن و روشن گردانیدن و استوار ساختنِ مسائلِ علمی و معرفتی که مسلمانان در این روزگار با آن روبرو هستند؛ آماده ساختنِ پاسخی اسلامی به کوششهای معنوی و فرهنگیِ دنیای جدید و مکتبهای گوناگونِ فکری و دینی و عقیدتی؛ تبیینِ فلسفه‌ای اسلامی دربارهٔ آموزش و پرورش، شاملِ تعریف و اغراض و اهدافِ اسلامی برای صورت‌بندیِ فلسفه‌ای اسلامی برای علم؛ تحقیق دربارهٔ معنی و فلسفهٔ هنر و معماریِ اسلامی و آماده ساختنِ وسائلِ راهنمایی برای اسلامی ساختنِ هنرها و آموزشهای هنری؛ منتشر کردنِ نتیجهٔ پژوهشها و مطالعاتِ گاه‌به‌گاه برای پخشِ آنها در کشورهای اسلامی؛ تأسیسِ کتابخانه‌ای عالی شاملِ آثار سنّتهای دینی و معنویِ تمدّنهای اسلامی و مغرب زمین همچون وسیله‌ای برای تحقّقِ اغراض و اهدافِ یاد شده.

بخش مهمی از اهدافِ یاد شده تاکنون در مرحله‌های گوناگون آن به انجام رسیده است. مؤسسه هم اکنون فعالیّتِ خود را به عنوانِ یک نهادِ بین‌المللیِ آموزشِ عالی، که در آن دانشمندان و دانشجویان به پژوهش و مطالعه در الهیّات و فلسفه و علومِ ما بعد الطّبیعه و علومِ محضهٔ اسلامی و تمّدن و زبانها و بررسیِ تطبیقیِ اندیشه‌ها و مذاهب

---

۱. ایستاک (ISTAC) مخفّفِ عنوان مؤسسه است:
International Institute of Thought and Civilization

اشتغال دارند، آغاز کرده و کتابخانهٔ معتبری را که نشان دهندهٔ رشته‌های مربوط به اغراض و اهدافِ مؤسسه است فراهم آورده است.

برای اینکه از گذشته درس بگیریم و بتوانیم خود را از نظرِ روحی و فکری برای آینده مجهّز کنیم باید به آثارِ بزرگانِ اندیشه‌های دینی و فکریِ اسلام، که بر پایه‌های مقدّسِ قرآنِ کریم و سنّتِ پیامبرِ اکرم (ص) نهاده شده، باز گردیم. برای این منظور یکی از وسایلِ اصلی برای رسیدن به اغراض و اهدافِ مؤسسهٔ نشرِ آثارِ عمدهٔ دانشمندانِ مسلمانِ نامدارِ گذشته است همراه با تحقیقِ انتقادیِ متونِ آن آثار تا بتوان چهره‌های درخشانی را که نمایندهٔ اندیشه و سنّتهای اسلامیِ گذشته‌اند به نسلهای حاضر و آینده معرّفی کرد. در دسترس نهادنِ چنین منابعی اساسِ ترقّی و تعالیِ زندگیِ مادّی و معنویِ امّتِ مسلمان را فراهم می‌آورد.

از جمله کوششهای ما برای رسیدن به این منظور، مؤسسه مجموعهٔ انتشاراتی را با عنوانِ «اندیشهٔ اسلامی»* بنیان نهاده است که به ترجمه و بررسی‌های انتقادیِ متونِ اسلامی در موضوعاتِ کلام و فلسفه و علومِ مابعد الطّبیعه و علومِ محضهٔ اسلامی اختصاص دارد. این مجموعه تحت نظارت و اشرافِ من با همکاریِ مدبّرانهٔ پروفسور مهدی محقّق، استادِ ممتازِ فلسفهٔ اسلامی در مؤسسهٔ بین‌المللیِ اندیشه و تمدّنِ اسلامی، قرار دارد.

ما بسیار شادمانیم که به آگاهیِ خوانندگانِ ارجمند برسانیم که تاکنون یازده مجلّد از این مجموعه منتشر شده است وکتابِ حاضر یعنی کتاب تقویم الایمان از میرداماد و شرح آن کشف الحقائق از میر سیّد احمد علوی عاملی و تعلیقات آن از ملّا علی نوری دوازدهمین مجلّد از این مجموعه است.

از خداوندِ تبارک و تعالی طلبِ توفیق در این کارِ خطیر می‌کنیم و از دانشمندان و اسلام شناسان درخواستِ یاری در این امرِ مهم و ارزنده داریم.

پروفسور دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس
مؤسس و مدیر و صاحب کرسیِ غزّالی در
مؤسسهٔ بین‌المللیِ اندیشه و تمدّنِ اسلامی (ایستاک)

---

* Islamic Thought.

فهرست مطالب

* * *

پیشگفتار

به نام آن که هستی نام از او یافت

حمد آن قدیم سرمدی را سزاست که به جذوه‌ای از جذوات و قبسی از قبسات تجلّی او، عالم هستی در لایتناهای الأُفق المبین خلعت وجود بر تن کرد.

سپاس واجب الوجود احدی را رواست که هیولای آدمی را به عطیّهٔ عقل بر ما سوای خویش برتری بخشید.

شکر و ثنا معبود ابدی راکه رسولانی از میان بهترین خلقش برای تصحیح عقاید، تقویم ایمان و کشف حقایق برگزید.

و درود بی‌حدّ و تحیّت بی‌منتها بر مصابیح عالم قدس و قنادیل مشاهد انس؛ رواشح سماویه‌ای که نفحات لاهوتیهٔ‌شان مفاتیح شفای روح عارفان است.

آنان که لوامع ربّانی کُحل ابصارشان است و لطایف غیبیه جان کلامشان؛ سیّما خاتم المنزلة النبویّة، الحضرة المصطفویة و أهل بیته الذین أذهب اللّه عنهم الرجس و طهّرهم تطهیراً.

امّا بعد : سالها پیش که به انگیزهٔ تصحیح کتاب عین‌الحکمه میر قوام الدین رازی سرگرم تحقیق و پژوهش بر روی شرح حال، اندیشه‌ها و مبانی حکیم ملّارجبعلی تبریزی بودم، توفیق آن را یافتم تا چند صباحی خوشه‌چین خرمن معارف فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی اثر گرانسنگ مستشرق نامدار فرانسوی پروفسور هانری کربن باشم و این فرصتی بود که مدّتها به دنبالش بودم. در این فرخنده ایّام هنگام مطالعهٔ بخش مربوط به میرداماد عباراتی از کتاب توجّهم را به خود جلب کرد :

«سیّد احمد علوی اصفهانی، پسر خالهٔ میرداماد، معلّم سوم و شاگرد او بود. او سپس به دامادی استاد پذیرفته شد و چنانکه از یکی از اجازات میرداماد بر می‌آید بیش از هر چیزی فرزند روحانی او باقی ماند. از میان آثار او، من اینجا

فقط به شرح مفصّل یکی از رساله‌های میرداماد با عنوان تقویم‌الإیمان اشاره خواهم کرد که **امیدوارم یکی از محقّقان جوان ویرایشی از آن را ارائه دهد.** »[۱]

با اندیشه‌های میرداماد مدّتها مأنوس بودم امّا تا آن زمان نظریات و مبانی فکری میر سیّد احمد علوی تا حدودی برایم مجهول بود. با عبارات یاد شده دریافتم که او باید شخصیت علمی ارزنده‌ای داشته باشد؛ و این عاملی شد برای مطالعهٔ اندکْ آثار منتشر شدهٔ میرسیّد احمد و مقالات متعدّد و سخنرانیهای پروفسور هانری کربن پیرامون اندیشه‌ها و نظام فکری او.

با مطالعهٔ این آثار بتدریج به اهمیّت معرّفی اندیشه‌های این اندیشمند بزرگ امّا گمنام جهان اسلام پی بردم. عزم را جزم نمودم تا علی‌رغم قلّت بضاعت خویش با احیای معیار المعاییر عقاید دینی؛ یعنی کتاب تقویم‌الإیمان، اثر گرانسنگ استاد اهل حقّ و یقین، مقوّم علوم برهانی، صاحب معرفت ربّانی و معلّم حکمت یمانی میرداماد؛ و ویرایش مهمّترین شرح آن موسوم به کشف الحقائق، اثر سترگ حکیم الهی میر سیّد احمد علوی، گامی هر چند کوچک در مسیر رشد و بالندگی حکمت اسلامی و معرّفی هر چه بیشتر این دو شخصیت ارزنده و برجسته‌ای که متأسّفانه در منابع تاریخ فلسفه یادی از آنها نمی‌شود، بردارم؛ و در این راه از حکیم علی الاطلاق استمداد کردم:

همّتم بدرقهٔ راه کن ای طایر قدس   که دراز است ره منزل و من نوسفرم

از این ماجرا چند سال گذشت تا اینکه دوست دانشورم جناب آقای ناجی اصفهانی - که مدّتهاست به تحقیق بر روی آثار میر و وارث معنوی او، و احیای آنها اشتغال دارد - نسخه‌ای از تقویم‌الإیمان و کشف الحقائق را در اختیارم گذارد؛ و با تأکید بر صعوبت کار بر روی این دو متن، مرا به تصحیح و بازخوانی آنها ترغیب نمود.

اندیشمندان و محقّقان متون فلسفی بخوبی واقفند که بازخوانی و ویرایش متون و آثار فلسفی بر جای مانده از میرداماد کاری است بس دشوار و میدانی است که فارِسانی خاصّ را

---

۱. فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی، ص ۶۱.

می‌طلبد. شاید به همین خاطر باشد که علی‌رغم اهمّیت و جایگاه ویژهٔ میر در نظام فلسفی اسلامی و رشد و شکوفایی آن، آثار او هنوز در قفسه‌های کتابخانه‌های نسخه‌های خطّی جای دارد، امّا آثار تلامذه و اندیشمندان متأخّر از او به زیور طبع آراسته شده و زینت بخش کتابخانه‌های محقّقان است و در دسترس همگان. از این رو بی‌درنگ به سراغ قرآن کریم رفتم تا برای ورود به این میدان استجازه گیرم :

مبارک‌تر شب و خرّمترین روز — به استقبالم آمد بخت پیروز
دهل زن گو دو نوبت زن بشارت — که دوشم قدر بود امروز نوروز

علی‌رغم کسالت مزاجی و اشتغالات بسیار، کار را آغاز کردم؛ و نزدیک به یک سال و نیم از بهترین اوقات خویش را به بازخوانی، تصحیح و ویرایش این دو اثر مصروف داشتم؛ و اکنون که با وجود تمامی کاستیها این پرده‌نشین شاهد هر جایی شده، بسیار خوشنودم :

قولوا لإخواننا قوموا علی طرب — فما بعد هذا الوصل هجرانا

خداوند رحمان را به خاطر این توفیق و موهبتی که بدین کمینه ارزانی داشت شاکرم، و از تمامی بزرگواران و عزیزانی که در به فعلیت رسیدن این اثر سهیم بوده‌اند خاضعانه سپاسگزارم : استاد دانشمند، دکتر مهدی محقّق ریاست محترم مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی و جناب آقای ایرانی، مدیریت فاضل دفتر نشر میراث مکتوب که با نشر این اثر موافقت کرده و به سرپنجهٔ تدبیر خویش آن را به نیکویی به چاپ رسانیدند؛ حضرت حجةالإسلام سیّد جعفر میردامادی و دوست اندیشورم جناب آقای ناجی اصفهانی که برخی از نسخه‌های اساس را در اختیارم گذاردند؛ سرکار خانم مرضیهٔ مقدّس‌زاده و آقایان امید حسینی و محمود خانی که حروفچینی و صفحه‌آرایی به حسن سلیقه ایشان انجام گرفت و همکاران عزیزم بویژه جناب آقای دکتر عبدالحسین مهدوی و محمود نظری که در بازخوانی و استخراج منابع روایی یاریم کردند.

در پایان ذکر این نکته ضروری است که جا داشت در مقدّمه بتفصیل پیرامون مبانی و اندیشه‌های این دو حکیم الهی سخن بگویم، امّا از آنجا که :

ما کلّ ما یتمنّی المرء یدرکه — تجری الریاح بما لاتشتهی السفن

به علّت کسالتی که مدّتهاست گریبانگیر نگارنده شده و عوامل دیگری که باعث شتاب و تسریع در روند کار شد، این مهمّ را به مقاله‌ای که در آیندهٔ نزدیک به چاپ خواهد رسید وا می‌گذارم. افزون بر آن، اینکه مخاطبان اندیشمند این اثر از چنین پژوهشی بی‌نیازند.

نکتهٔ پایانی اینکه مصادر شماری از اقوال نیز در بررسیهای اوّلیه بدست نیآمد که امیدوارم به همراه دیگر کاستیهای احتمالی به خواست خداوند علّام و با عنایات کریمانهٔ خوانندگان اندیشمند و گرام این اثر در چاپ بعدی جبران شود، بمنّه و کرمه.

۷۶/۸/۱

مصادف با میلاد حضرت فاطمه علیها السلام

المفتاق الی رحمة ربّه

علی اوجبی

مقدّمهٔ مصحّح

در این مقدّمه سعی بر آن داریم تا در قالب سه بخش مستقلّ پیرامون شرح حال، شخصیت علمی و آثار مصنّف (میرداماد)، محشّی (ملّا علی نوری) و شارح (میر سیّد احمد علوی) سخن گفته و در انتها با توصیف و معرّفی نسخه‌ها و روش تصحیح آن را به پایان ببریم:

۱. مصنّف (میر محمّد باقر داماد)

دورنمایی از اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر مصنّف

در طول تاریخ بشر هماره به جوامعی بر می‌خوریم که از فرهنگ و تمدّن غنیّ برخوردار بوده و در ملل و اقوام معاصر خویش تأثیر گذارده‌اند؛ فرهنگ و تمدّن ایران از آن جمله است.

فرهنگ و تمدّن ایرانی از پیش از ظهور اسلام تاکنون گرچه پیوسته در فراز و نشیب بوده امّا از معدود فرهنگهای پویا و پیشرویی است که در بستر تاریخ شاخص بوده و دارای پیشینه‌ای بس درخشان است.

از جمله دوره‌های اوج فرهنگ و تمدّن ایرانی، عهد ساسانی است. در طیّ چهار قرن (۲۲۶ م - ۶۵۲ م) سلطنت شکوهمند سی و پنج پادشاه ساسانی (اکاسره[1]) تمدّن ایرانی از چنان عظمت و اقتدار، و فرهنگ آن از چنان غنایی برخوردار بود که تمدّنهای قدرتمند معاصر چون تمدّن روم (امپراتوری بیزانس) علی‌رغم لشگرکشیها و حملات

---

۱. جمع کسریٰ لقب پادشاهان ساسانی.

متعدّد به سرزمین پهناور ایران، ره به جایی نبردند.

در این دوران طلایی، نظام حکومتی ایران در ردیف تمدّنهای پیشرفتهٔ کهن: مصر، آشور و بابل بود و از جهاتی بر آنها برتریهایی نیز داشت. امّا به علّت درگیریها و منازعات و جنگهای پی در پی با امپراتوری روم بویژه بر روی مسئلهٔ ارمنستان، اقتدار آن به سستی گرایید و زمینه‌ای شد برای تسلّط تازیان.

با طلوع خورشید اسلام، شکوه و اقتدار حکومت ایرانی تحت‌الشعاع قرار گرفت. با حملهٔ تازیان مسلمان از ناحیهٔ جنوبی، نظام قدرتمند و متّحد ساسانی فرو ریخت و یکپارچگی سرزمین پهناور ایران از هم گسیخت.

از زمان استقرار حکومت دینی سیاسی اعراب نزدیک به ۸ قرن گذشت تا بار دیگر ایرانیان نظام سیاسی را به کلّی به دست گرفتند و بار دیگر گستره و قلمروی سلطنت ساسانیان تحت سیطرهٔ دولتمردان ایرانی افتاد، و تمدّن ایران عظمت و قدرت و وحدت ملّی خود را باز یافت. با این تفاوت که این بار حکمرانان ایرانی از یک پشتوانهٔ دینی اعتقادی قوی و غنیّ برخوردار بودند.

در طیّ این مدّت طولانی گرچه آمیختگی فرهنگ دینی اسلامی با فرهنگ ایرانی رهاوردهای میمون و مبارکی را به همراه داشت؛ امّا از حیث حکومت سیاسی، امنیت، یکپارچگی ملّی و ... ایران هماره در اضطراب بود و قتل، خونریزی، آشوب، بلوا و ملوک الطوایفی غلبه داشت. چه هنوز مدّت زیادی از عمر حکومت اسلامی نگذشته بود که میان حکمرانان مسلمان اختلاف افتاد، و این شروع و سرآغازی بود برای چند دستگیها و به وجود آمدن حکومتهای منطقه‌ای و نظام ملوک الطوایفی. زیرا:

۱. عدّه‌ای با رواج نحله‌های فکری و شبهات اعتقادی.

۲. گروهی به رهبری ابومسلم خراسانی با دامن زدن به آتش نفاق و اختلافات حاکمان.

۳. برخی چون برمکیان با نفوذ در دستگاه حکومتی و با دانش و کاردانی و تسخیر مناصب دولتی.

۴. و بعضی نیز همانند: صفّاریان، سامانیان، آل بویه و آل زیار با حرکتهای نظامی استقلال طلبانه سعی در متزلزل ساختن حکومت نوبنیاد اسلامی داشتند.

در اواسط قرن چهارم هجری گرچه ایرانیان بار دیگر بتدریج سرنوشت جامعهٔ خویش را به دست گرفتند و از سیطره حکّام عرب رها شدند، امّا این پیروزی و کامیابی دوامی نداشت. دیری نپائید که این بار از ناحیهٔ شمال شرقی مورد هجوم بیگانگان قرار گرفتند؛ و تا عهد صفوی این سلاطین غزنوی، سلجوقی، خوارزمشاهی، مغولی و تیموری بودند که نزدیک به سه قرن بر گردهٔ ایرانیان سوار شده و با قتل و کشتار، ارعاب و اسارت، غارتگری و ... فرهنگ و تمدّن ایرانی را به ویرانی کشاندند.

ظهور سلسلهٔ صفویه که با سلطنت شاه اسماعیل اوّل به سال ۹۰۷ ه‌ق آغاز شد و با شکست آخرین پادشاه صفوی ـ شاه سلطان حسین ـ از افغانیان در سال ۱۱۳۵ ه‌ق پایان یافت، یکی دیگر از نقاط عطف تاریخ ایران زمین است. ادوارد براون در این رابطه چنین می‌نویسد:

> « ظهور سلسلهٔ صفویه در ایران نه تنها برای این کشور و همسایگان او، بلکه برای اروپا نیز واقعهٔ تاریخی مهمّی به شمار می‌رود. ظهور صفویه علاوه برآنکه موجب استقرار ملّیت ایران و برقراری شاهنشاهی این کشور گشت، سبب شد که این مملکت در مجمع ملل وارد شد و منشأ روابط سیاسی گردد که هنوز هم تا درجهٔ مهمّی پایدار است. غلبهٔ عرب در اواسط قرن هفتم میلادی، سلطنت ساسانیان را برانداخت و تا نیمهٔ قرن هفتم هجری که خلافت عربی به دست لشگر مغول نابود شد، این کشور را ولایتی از ولایات خلیفه ساخت.
>
> درست است که پیش و پس از این واقعه سلسله‌های مستقلّ یا نیمه مستقلّ در ایران پادشاهی داشته‌اند ولی آنها نیز اکثر از نژاد ترک یا تاتار بوده‌اند، چون غزنویان و سلجوقیان و خوارزمشاهیان و خاندان چنگیز و تیمور، و اگر سلسلهٔ ایرانی‌الاصلی مانند آل بویه وجود داشته است فقط بر قسمتی از کشور قدیم ایران فرمانروایی داشته‌اند.

صفویه خاندانی بودند که ایران را بار دیگر ملّتی قائم بـه ذات، متّحد، توانا و واجب‌الإحترام کردند و مرزهای این کشور را به حدود امپراتـوری ساسانی رسانیدند.»[۱]

از جمله ویژگیهای بارزی که در دوران سلطنت ۲۲۸ سالهٔ سلسلهٔ صفویه بالأخصّ در دورهٔ شاه عبّاس اوّل ـ معاصر با میرداماد ـ به چشم می‌خورد می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. امنیت، اقتدار و وحدت ملّی: همان گونه کـه گـذشت پس از شکست ساسانیان توسّط تازیان مسلمان، ایران جزئی از قلمروی حکومت نوبنیاد اسلامی گردید؛ و پس از آن هر ازگاهی بخشی از مناطق جغرافیایی ایران به دست حاکمان ایرانی افتاد.

«بعد از آن، دور چیرگی ترکمانان سلجوقی و هنگامهٔ ایلغار مغول و تاتار فراز آمد تا کردند آنچه تازی نکرد و بردند آنچه غز وکیماک و قراختای و قفچاق نبرد! پس از آنها فرماندهان پراگندهٔ بدفرجام و سپس جبّار خون آشام جغتایی، سرزمین ایران را در زیر سمّ اسبان خود کوفتند و آن‌گاه فرزندان آن ستمکار به بادافراه بدکاریهای پـدر گـرفتار شده به جان هم افتادند و دوره‌یی نو ازگیر و دار و ستیزه و پیکار پدید آوردند و ترکمانان سپید گوسپند و سیه گوسپند نیز در این ترک جوشیها با آنان یار شدند تا سرانجام شاه اسماعیل صفوی به دستیاری سرخ کلاهان این سدّ سدید را شکست و حکومت ایران را بـه دست پادشاهانی از اعـقاب خـود دادکـه هـر کـه و هـرچـه بـودند از درون ایـران برمی‌خاستند و بر همهٔ سرزمین تاریخی ایران فرمانروایی داشتند.»[۲]

البته آغاز سلسلهٔ صفوی طبیعتاً همراه با ناامنی و آشوب یاغیان و سرکشان بود. امّا بتدریج که با قلع و قمع حکومتهای منطقه‌ای، نـظام صـفوی اسـتقرار یـافت، امـنیت و وحدت و یکپارچگی ملّی بر سرزمین پهناور ایران حکمفرما شد.

عامل و رمز اساسی این کامیابی نیز ـ افزون بر لیاقت وکاردانی شاهان صفوی ـ چیزی

---

۱. تاریخ ادبیات. ادوارد براون، ص ۱.

۲. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵/۱، ص ۶۴.

جز اعتقادات و باورهای شیعی نزدیکان‌شان و عامّهٔ مردم نبود. چه آنها تمامی درگیریها و جنگهایی را که در جهت استقرار حکومت صفوی به وقوع می‌پیوست، جهاد در راه خدا و حضور در آن را نوعی فریضهٔ دینی تلقّی می‌کردند.

۲. حاکمیت دینی شیعی: فرهنگ غنیّ ایرانی در طول حیات پربار خود عموماً آمیختهٔ با نوعی از باورهای دینی بوده است: در عهد ساسانی در قالب آئین زردشت؛ و پس از غلبهٔ مسلمانان، اسلام با صبغهٔ سنّی و در عصر صفوی اسلام شیعی. حاکمیت دینی شیعی به عنوان پشتوانه‌ای بسیار قدرتمند چه در تکوین سلسله صفوی و چه در بقای آن نقش داشت.

زمامداران صفوی خود شیعی بودند و تشیّع را به عنوان دین رسمی اعلام کرده و در شیعه‌گرایی و تسنّن زدایی شیوهٔ افراطی را در پیش گرفتند؛ تا جایی که اقلّیت سنّی هماره آرزوی آن را داشتند که دولت عثمانی بر ایران تفوّق یابد و آنها را از قید تعصّبات شیعی زمامداران صفوی برهاند. بسیاری از علمای عامّه نیز از ترس جان خویش به کشورهای دیگر بخصوص به سرزمین هند که به دارالأمان شهره بود و آزادی عقیده بر آن حکمفرما، مهاجرت کردند.

دولت عثمانی نیز از بدو پیدایش همین رفتار را با مسلمانان شیعی مسلک داشت. از این رو درگیریهای بسیاری میان دولت عثمانی و حکومت مقتدر صفوی به وقوع پیوست که آثار سوء آن بیش از رهاوردهای مثبتش بود. چه به واسطهٔ این جنگها وحدت کشورهای اسلامی خدشه‌دار شد و دولت عثمانی به جای اینکه توجّه خویش را به سمت کشورهای اروپایی معطوف دارد، بخش معظمی از نیروهای نظامی خویش را در مرز ایران به حالت آماده‌باش نگه داشت.

از سویی نزاع این دو که مقارن با رنسانس و تحوّل عظیم در فرهنگ و تمدّن غربی و رشد و شکوفایی آن بود، باعث شد که جامعهٔ مقتدر و مستعدّ ایرانی از این تحوّلات بی‌بهره باشد، و بتدریج فاصلهٔ میان جامعهٔ ایرانی و جوامع اروپایی فزونی یابد.

۳. جایگاه عالمان دین: آن‌گونه که در منابع تاریخی آمده است، نیاکان شاه اسماعیل ـ

مؤسّس سلسلهٔ صفویه ـ خود از مشایخ و بزرگان صوفیه بودند و نسبت آنها بـه شـیخ جلیل‌القدر» صفی‌الدین اردبیلی، از عرفای به نام جهان اسلام می‌رسید. عالم آرای عبّاسی نسبت صفویه را به پیامبر اسلام پیوند داده است، امّا برخی همچون ادوارد براون در تاریخ ادبیات[1] آنان را از اخلاف امام موسی کاظم علیه‌السلام شمرده‌اند. در حبیب‌السیر[2] پیرامون سلسلهٔ نسب شاهان صفوی چنین آمده است:

> «نسبت اشرف شاه دین پناه به پنج واسطه به حـضرت ولایت مـنقبت، امامت مرتبت، واقف اسرار ازلی، شـیخ صـفیّ‌الحـقّ و الحـقیقة و الدیـن، ابی‌الفتح اسحاق الاردبـیلی ـ قـدّس‌الله سـرّه العـزیز ـ مـی‌رسد و نسب آن حضرت به امام هفتم، هادی اعالی و اعاظم، موسی الکاظم، ملحق می‌شود. برین موجب که ابوالمظفّرشاه اسماعیل بن سلطان حیدر بن سلطان جنید بن شیخ ابراهیم بن خواجه علی بن شیخ صدرالدین موسی بن قدوة اولیاء آفاق، شیخ صفیّ‌الدین اسحاق بن شیخ امـین‌الدیـن جـبرئیل بـن شـیخ صـالح بـن قطب‌الدین بن صلاح‌الدین رشید بن محمّد الحـافظ لکـلام الله بـن عـوض الخواصّ بن الخواصّ بن فیروز شاه زرّین کلاه بن محمّد بن شرفشاه بن محمّد بن حسین بن محمّد بن ابراهیم بن جعفر بن محمّد بن اسماعیل بن محمّد بن احمد الاعرابی بن ابو محمّد القاسم بن ابی‌القـاسم حـمزة بـن امـام الهـمام موسی‌الکاظم علیه‌السلام.»

بدین ترتیب طبیعی بود که حاکمان صفوی به پیروی از نیاکان خویش، علاقه و ارادت خاصّی به عالمان و مبلّغان و گسترش اندیشه‌های دینی داشته باشند. افزون بر آن، اینکه در متون و منابع دینی، علما و فقها به عنوان مرجع و ملجأ جامعهٔ اسلامی، و نایب امام در عصر غیبت به شمار آمده‌اند.

در اسناد تاریخی آمده است که شاه تهماسب صفوی در ضمن یکی از نگاشته‌های خود چنین تصریح کرده است:

---

۱. تاریخ ادبیات، ص ۱۴.

۲. حبیب‌السیر، ج ۴، صص ۴۰۹ ـ ۴۱۰.

«لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سیّدالمرسلین‌اند با شرک در یک درجه است. پس هر که مخالفت خاتم‌المجتهدین، وارث علوم سیّدالمرسلین، نائب الأئمّة المعصومین ... کند و در مقام متابعت نباشد، بی‌شائبه ملعون و مردود، و در این آستان ملک آشیان مطرود است».[1]

و باز نقل است که آن گاه که محقّق کرکی در سفر قزوین به حضور شاه تهماسب رسید، شاه در خطاب به او گفت: تو از من به پادشاهی سزاوارتری. زیرا تو نایب امامی و من از عاملان تو، و در اجرای امر و نهی تو آماده‌ام.[2]

عواملی از این دست باعث شد تا عالمان دینی در نزد شاهان صفوی مقام و منزلتی خاصّ یافته و بتدریج به دربار ایشان راه یابند و در نتیجه پس از قرنها دوباره میان دین و سیاست پیوندی مستحکم و مبارک ایجاد شود.

در عصر صفوی علمای بسیاری می‌زیستند که نقش بزرگی در احیا و نشر و گسترش معارف دینی داشته و گاه نیز به دربار راه یافته و از مقرّبان شاه شدند، از جمله: محقّق کرکی، فخرالدین سمّاکی، شیخ بهاءالدین عاملی، غیاث‌الدین منصور دشتکی، صدرالدین شیرازی، سیّد حسین جبل عاملی قزوینی، مقدّس اردبیلی، آقاحسین خوانساری، ... و أفضل‌المتقدّمین و المتأخّرین، معلّم ثالث، میرداماد. میر با سیاست و کاردانی و با جاذبیت معنوی خویش در قلب شاه عبّاس اوّل نفوذ کرد و پیوسته به طور مستقیم و غیر مستقیم در تصمیم گیریهای حکومتی تأثیر گذارد. نفوذ او به حدّی بود که شاه در اکثر مسائل مملکتی از محضرش استفتا و کسب اجازه می‌کرد. بعدها در بخش آثار میر به برخی از رسائلی که میان او و شاه عبّاس مبادله شده، اشاره خواهیم کرد.

۴. گرایش عام به فراگیری علوم دینی و در آمدن به کسوت عالم دینی: شاهان صفوی عموماً با فقها و مجتهدان معاصر خویش به گونه‌ای متفاوت با دیگر اقشار برخورد می‌کردند: بشدّت به آنها احترام می‌گذاشتند، به دیدنشان می‌رفتند، گاه در سفر ملازم

---

۱. روضات‌الجنّات، ج ۴، ص ۳۶۳.
۲. منبع پیشین، ص ۳۶۱.

خود می‌ساختند، برای آنها مقرّری تعیین می‌کردند، اسباب معاش آنها را فراهم می‌آوردند، در اجرای بسیاری از احکام همچون حدود و اخذ مالیات و ... آنها را مبسوط‌الید می‌گذاشتند، اکرامشان می‌کردند در برابراشان رفتاری متواضعانه داشتند و آنها را نایب امام معصوم می‌دانستند.

آن گونه که در منابع تاریخی آمده است از میان سلاطین صفوی شاه عبّاس در این گونه رفتار سرآمد بود. نقل است که «دربارهٔ شیخ لطف‌الله بن عبدالکریم عاملی که به تازگی از جبل لبنان فرا رسیده بود، احترامها ملحوظ داشت، و برای پیشنمازی او و به نام وی مسجد مشهور اصفهان را بنا کرد و مقرّری و راتبهٔ خاصّ در نظر گرفت.»[۱]

این گونه رفتارها که یا در منظر تودهٔ مردم انجام می‌گرفت و یا به نحوی همگان از آن مطّلع می‌شدند، باعث شده بود که بسیاری بدواً با انگیزه‌های مادّی به فراگیری علوم دینی راغب و شایق شوند.

۵. رکود دانشهای عقلی: اقبال شاهان صفوی به نشر و گسترش معارف دینی باعث شد تا بسیاری از آنان که توان نگارش داشتند، دست به قلم برده و به تألیف و ترجمه پردازند؛ برخی نیز به فرمان شاه وقت پیرامون موضوعی خاصّ قلم زدند و یا متون خاصّ را ترجمه کردند.

آنچه که در این دوره کاملاً مشهود است غلبهٔ علوم نقلی و رکود دانشهای عقلی است. چه گرایش شاهان صفوی به سوی تاریخ اسلام، روایات مأثوره، مسائل فقهی، هنر و ادبیات بود. از این رو بیشتر آثار بر جای مانده از این دوره پیرامون تاریخ معصومان علیهم‌السلام، گردآوری روایات اهل بیت علیهم‌السلام ـ همچون دائرةالمعارف روایی بحارالأنوار اثر ماندگار علّامه مجلسی ـ مسائل فقهی، تفسیر و علوم قرآنی، ادعیه، شرح دواوین ـ بویژه در عهد شاهانی چون شاه عبّاس که خود قریحه شاعری داشتند ـ هنر بویژه نقّاشی و ... بود.

در این دوره اخباریگری و حکمت ستیزی رواج داشت. حکمت مساوق با کفر و

---

۱. تاریخ ادبیات ایران، ج ۵/۱، صص ۱۷۸ ـ ۱۷۹.

حکیم در حکم زندیق بود. دانشهای عقلی در این برهه، دوران فترت را می‌گذراندند. حکمای بر جای مانده از دورهٔ پیشین یا به قتل رسیدند یا چون ملّا صدرای شیرازی تبعید شدند و یا به ناچار به سوی سرزمینهای مجاور چون دیار عثمانی و هند مهاجرت کردند.

اکثر آثار تألیف شده در این دوره به زبان عربی و شرح و حاشیهٔ متون دوره‌های پیشین وشرح بر شرحها و حاشیهٔ بر حاشیه‌ها بود و هیچ نوآوری و ابتکاری در آنها دیده نمی‌شد. مگر آثار معدود فرهیختگانی همچون میرداماد ـ پایه‌گذار حکمت یمانی ـ و شاگرد برجسته‌اش صدرالمتألهین شیرازی ـ مؤسّس حکمت متعالیه ـ که افزون بر دانشهای عقلی بر علوم نقلی نیز تسلّط داشتند و با هضم اندیشه‌های پیشینیان تدوین و تأسیس نظام فلسفی دینی جدیدی را در سر می‌پروراندند و خوشبختانه در این راه کامیاب نیز بودند. شاهد آن اینکه اندیشه‌های این دو اندیشمند بزرگ و حکیم متألّه پس ازگذشت قرنها همچنان به حیات با طراوات خویش ادامه می‌دهد و حکما و دوستداران حکمت را از میوه‌های خود بهره‌مند می‌سازد: ﴿ **كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا** ﴾[1].

در عهد صفوی دو حوزهٔ اصلی فلسفی ـ کلامی با شیوه‌های کاملاً متفاوت وجود داشت :

۱. حوزهٔ شیراز : جریان فلسفی شیراز با متکلّم چیره‌دستی چون جلال‌الدین دوانی (م ۹۰۸ ه‍) از اواخر قرن نهم هجری آغاز شد، و آثار آن از طریق کتابهای او و شاگردانی که تربیت کرده بود تا مدّتها باقی بود.

میر صدرالدین محمّد دشتکی (م ۹۰۳ ه‍) و سپس فرزند او میر غیاث‌الدین منصور دشتکی (م ۹۴۸ ه‍) از دیگر شاخصهای جریان فلسفی شیراز بودند. این دو بیشتر مذاق فلسفی داشتند تا کلامی. در این میان نقش میر غیاث‌الدین بسیار برجسته‌تر بود. وی از فحول و نوابع حکمای اسلام و به عنوان عقل حادی‌عشر و استاد البشر به شمار می‌آمد.

---

۱. ابراهیم / ۲۴ ـ ۲۵.

چه در همان اوان نوجوانی - در سنّ ۱۴ سالگی - داعیهٔ مجادله و مناظرهٔ با دوانی را داشت و در بیست سالگی از تحصیل دانشهای معمول عصر خویش فراغت یافت، و در سال ۹۳۶ هق به مقام صدارت عظمایی شاه تهماسب صفوی رسید. وی آثار گونه‌گون و متعدّدی از خود بر جای گذاشت، و در متون فلسفی -کلامی خویش آرای دوانی را به شدّت مورد حمله و انتقاد قرار داد.

در نقطهٔ اوج این جریان، صدرالمتألهین شیرازی قرار داشت که با نزدیک ساختن اندیشه‌های کلامی و فلسفی و در آمیختن آنها با شرع و عرفان، طرفه معجونی چون حکمت متعالیه را ساخت که امروزه به عنوان ارزشمندترین نظامهای فلسفی شیعی شناخته شده است.

۲. حوزهٔ اصفهان: جریان فلسفی اصفهان از عهد شاه عبّاس صفوی و در اثر تلاشهای میرداماد آغاز و توسّط شاگردان او بویژه سیّد احمد علوی تداوم یافت. در بخشهای بعدی با تبیین نظام فلسفی و آرای میرداماد و میر سیّد احمد علوی به برخی از ویژگیهای این جریان مهمّ فلسفی اشاره خواهیم کرد.

شرح حال اجمالی مصنّف

میر محمّدباقر شمس‌الدین محمّد حسینی استرآبادی، مشهور به میرداماد[۱]، و

---

۱. «گویند که محقّق کرکی حسب‌الأمر رؤیایی حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام دختر خود را به عقد ازدواج شمس‌الدین محمّد در آورده که به فرمودهٔ آن حضرت فرزندی از او ظاهر خواهد شد که وارث علوم انبیا و اوصیا خواهد گردید. لکن بعد از چندی پیش از آنکه فرزندی بوجود آید آن دختر وفات یافت و محقّق از بی‌نتیجه‌گی ظاهری آن رؤیای رحمانی در حیرت بود تا بار دویم باز در خواب آن حضرت فرمود که همانا مراد ما دختر دیگرت بوده نه این دختر متوفّا، اینک آن امرِ جهانْ مطاع را امتثال کرده و دختر دیگرش را به عقد شمس‌الدین در آورد و بعد از چندی همین میرداماد بوجود آمد و به مدارج عالیهٔ علمیه ارتقا یافت و مصداق آن رؤیای رحمانی گردید. اینکه در السنهٔ بعضی دایر و در قاموس‌الاعلام نیز خود محمّدباقر را داماد شاه عباس ماضی دانسته و این لقب مشهوری داماد و میرداماد را نیز مستند بدان داشته، همانا ناشی از قلّت تتبّع و بی‌اطّلاعی از حال ایرانیان است.» ریحانة الأدب، ج ۵، صص ۵۶ - ۵۷.

دختـرزادهٔ مـحقّق ثـانی (عـلی بـن عـبدالعـالی کـرکی)، و مـلقّب بـه: استادالبشـر [۱]، برهان‌الدین [۲]، شمس‌الدین، سیّدالأفاضل [۳]، المعلّم‌الثالث، مؤسّس الحکمة الیمانیة، ... و متخلّص به اشراق به سال ۹۷۰ هـ ق [۴] و به روایتی ۹۶۹ هـ ق [۵] در خانواده‌ای از اهل علم، دین و تقوا دیده به جهان گشود.

میر از استعداد فوق‌العاده‌ای برخوردار بود و حافظه‌ای قوی داشت، [۶] و از آنجا که در خانواده‌ای از اهل علم نیز به دنیا آمده بود، توانست از شرایط دشوار آموزشی که بر آن دوران حاکم بود بخوبی بهره برد و بتدریج در زمرهٔ اساطین حکما و اندیشمندان بزرگ عصر خویش و از نوادر و نوابغ جهان اسلام قرار گیرد.

او در مرحلهٔ نخست آموزشهای کلاسیک را از مشهد آغاز کرد، و پس از گـذرانـدن دروس مقدّماتی (صرف، نحو، معانی بیان، لغت و ...) به فراگیری علوم قرآنی، فـقه، اصول، حکمت، ریاضیات، ... و انس با روایات اشتغال ورزید؛ و برخی از آثار خویش را در این دوره نگاشت.

میر در طیّ دوران تحصیل خویش از محضر علمای بزرگی کسب فیض کرد و از برخی از آنها اجازهٔ روایت گرفت. از جملهٔ اساتید و مشایخ اجازهٔ وی می‌توان به این شخصیتها اشاره کرد: سیّد ابوالحسن موسوی عاملی، سیّد حسین حسـینی کـرکی عـاملی، سیّد نورالدین حسینی موسوی عاملی جبعی (از تلامذهٔ شهید ثانی)، سیّد عـلی مـوسوی عاملی، شیخ عبدالعالی بن علی بن العالی کرکی [۷] (دایی میرداماد)، شیخ عبد علی خادم

---

۱. طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۷.
۲. خلاصة الأشعار، ص ۲۸.
۳. شرح المنظومة (حکمت)، ص ۱۱۲.
۴. طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۷.
۵. نخبة المقال فی أسماء الرجال، ص ۹۱.
۶. اسکندر بیک منشی در عالم آرای عبّاسی (ج ۱، ص ۱۶۴) پیرامون حافظهٔ میر چنین می‌نویسد: « حافظهٔ میر به مرتبه‌ای است که از اوّل حال در مبادی نشو و نما هر نقد عیاری که به خازن طبیعت سپرده در حفظ آن شرط امانت به جای آورده؛ فلسی از آن از خازن طبیعت وقّاد فلسفهٔ دوران فوت نشده. »
۷. صورت اجازهٔ شیخ عبدالعالی به میرداماد: « بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله کما هو أهله و مستحقّه. و

←

جابلقی، شیخ عزّالدین حسین بن عبدالصمد[۱] (پدر شیخ بهایی)، فخرالدین محمّد سمّاکی (محمّد فخری).[۲]

نقل است که میر در سیزده سالگی از عبدالعالی پسر محقّق کرکی و در چهارده سالگی از حسین بن عبدالصمد اجازهٔ روایت گرفته است؛[۳] و این حاکی از آن است که او به خاطر نبوغ و استعداد کم نظیرش از همان اوان جوانی به مراتب بالای دانش و علم رسیده و به همین دلیل مورد توجّه علمای عصر خویش نیز بوده است. میر خود در مثنوی مشرق‌الأنوار چنین می‌گوید:

←

الصلاة و السلام علی خیر خلقه محمّد و عترته الطاهرین.

و بعد: فإنّ الولد الأعزّ الحسیب النسیب، سلالة السادات الأطهار، جامع الفضائل و الکمالات، صاحب الفهم الثاقب، و الحدس الصائب، السیّد محمّد باقر، ولد المرحوم المبرور المغفور السیّد محمّد الأسترآبادي قد اطّلعت علی حاله و أنّه مع حداثة سنّه قد اطّلع علی کثیر من المباحث، و له فیها تحقیقات حسنة، و تصرّفات قویّة، و إنّي أجزته أن ینقل ما وصل إلیه وظهر لدیه أنّه من أقوالي و أن یعمل به و أن یروي مصنّفات والدي المرحوم المغفور عليّ بن عبدالعالي و أن یروی جمیع ما لي روایةً عن مشایخي الأعلام مراعیاً لي و له طریق الإحتیاط مواظباً علی محافظة الشرائط بین أهل العلم. وکتب عبدالعالي بن علي بن عبدالعالي حامداً مصلّیاً مسلّماً. والحمد للّه وحده ».

۱. صورت اجازهٔ شیخ عزّالدین حسین به میرداماد: « بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه کثیراً علی نعمه و إفضاله. و صلوته و سلامه علی سیّدنا محمّد النبيّ الأُمّي و آله.

و بعد: فإنّ الولد الأعزّ الأمجد الأفضل الأکمل الأرشد السیّد السند الأوحد السیّد محمّد باقر بن السیّد الجلیل النبیل الأصیل شمس الدین محمّد الأسترابادي ـ نوّر اللّه تربته ـ ممّن قد صرف جملةً من عمره علی تحصیل فنون العلم. وفاق علی أقرانه بجمیل الفهم و تمیز في سلوکه في شعب العلم و فنونه مع صغر سنّه و غضاضة غصونه. و قد التمس منّي الأجازة لما أرویه من الأحادیث مع ضیق المجال و تشتّت الحال وأجبت ملتمسه تقرّباً إلی آبائه الطاهرین، و جعلت ذلک ذخراً لي یوم الدین و أجزت له روایة ما یجوز لي روایته من أحادیث أئمّتنا المعصومین ـ صلوات اللّه علیهم أجمعین ـ بطرقي المقرّرة إذا صحّت لدیه، أفاض اللّه تعالی علیه. فلیرو ذلک کما شاء لمن شاء وأحبّ محتاطاً.

قال ذلک بلسانه و رقّمه ببنانه. مفتقر رحمة ربّه الأوحد. حسین بن عبدالصمد. في شهر رجب الفرد سنة ثلاث و ثمانین و تسعمائة.

۲. ر.ک: أمل الآمل، ج ۱ و ۲؛ ریاض العلماء، ج ۳ و قصص العلماء.

۳. ریاض العلماء، ج ۵، ص ۶۷.

بیست بود سال به دور قمر　　لیک به دانش ز خرد پیرتر

پس از سالها اقامت در مشهد مقدّس میر به قزوین مهاجرت کرد « و مدّتی نیز در اردوی معلّا به درس اشتغال نمود، نقوش دقایق طبع نقّاد و ذهن وقّاد خود را بر صحایف ضمایر علما و فضلا ظاهر گردانید.

و در شهور سنهٔ ثمان و ثمانین و تسعمائة (۹۸۸ ه‍ ق) از دارالسلطنهٔ قزوین به قصد زیارت مشهد مقدّسهٔ رضویه به دارالمؤمنین کاشان خرامید، و روزی چند درین جانب ساکن گردید. »[۱]

پس از آن به اصفهان مهاجرت کرد و تا پایان عمر در آنجا سکنا گزید و به نشر معارف حقّه، اندیشه‌های حکمی و ترتبیت شاگردان پرداخت.

او در مکتب خویش شاگردان بسیار ارزشمندی را پرورش داد که هر یک از شخصیتهای برجستهٔ تاریخ تفکّر عقلانی مسلمانان به شمار آمده و در رشد و بالندگی معارف دینی بویژه حکمت اسلامی نقش بسزایی داشته‌اند. مشهورترین ایشان که برخی از او اجازهٔ روایت نیز گرفته‌اند، عبارتند از: میر سیّد احمد علوی، ملّا صدرای شیرازی، ملّا شمسای گیلانی، ملّا عبدالغفّار گیلانی، محمّد اشکوری دیلمی لاهیجی، ابوالفتح گیلانی، سیّد احمد عریزی درب امامی، نظام‌الدین احمد دشتکی، شیخ عبدالله سمنانی، حسین بن حیدر کرکی، محمّد حسن زلالی خراسانی، ملّا خلیل غازی قزوینی، میر محمّدتقی استرآبادی، ملّا عبدالمطلب طالقانی و ... .

آن گونه که در منابع تاریخی آمده است، مصنّف دارای دو فرزند نیز بوده:

۱. میرزا صدرا　　۲. همسر میر سیّد احمد علوی (پسر خاله و وارث معنوی میر) که خاندان میرداماد همگی از نوادگان اویند.

میر به خاطر صفای باطنی و قدرت فوق‌العادهٔ علمی، در میان مردم جایگاه ویژه‌ای داشت و از مقرّبان شاه عبّاس صفوی بود.

سرانجام پس از سالها تحقیق، تألیف، ترتیب شاگردان، مجاهده و حضور در

---

۱. خلاصه‌الأشعار، به نقل از مقدّمهٔ کتاب القبسات، صفحهٔ بیست و نُه.

صحنه‌های سیاسی در سال ۱۰۴۰ - ۱۰۴۱ و یا ۱۰۴۲ هـ. ق - در سفری که به همراه شاه صفوی به قصد زیارت عتبات عالیات رفته بود، در ما بین کربلا و نجف، در حالی که آیهٔ ﴿ **یَا أَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِی إِلَیٰ رَبِّکِ رَاضِیَةً مَرْضِیَّةً** ﴾[1] را زمزمه می‌کرد، چشم از جهان فرو بست و پیکر مطهّرش - طبق وصیّتش - در نجف اشرف مدفون گشت. «فسلام علیه یوم ولد و یوم مات و یوم یبعث حیّاً». ملّا عبدالله کرمانی متخلّص به امانی در تاریخ وفات او چنین سروده است:

فغان از جور این چرخ جفاکیش — کزو گردد دل هر شاد ناشاد
ز اولاد نبیّ دانای عصری — که مثلش مادرِ ایّام کم زاد
محمّد باقر داماد کز وی — عروس فضل و دانش بود دلشاد
خرد از ماتمش گریان شد و گفت — عروس علم و دین را مرد داماد

شرح حال استاد به روایت شاگرد[2]

السیّد السند، المحقّق فی المعقول و المحقّ فی المنقول، سمّی خامس الأئمّة، الأمیر محمّدباقر الداماد، علیه‌الرحمة.

علم عروس همه استاد شد — فطرت او بود که داماد شد

وجه اشتهار آن سیّد بزرگوار به اسم داماد برای این بود که والد عالیمقدارش سیّد محمّد استرآبادی، چون دختر محقّق ثانی شیخ علی - طاب ثراه - را تزویج نمود، به این اسم مشهور گردید؛ و چون آن سیّد سند از آن دختر متولّد شد، آن لقب از پدر به او

۱. فجر/ ۲۷

۲. این قسمت در واقع بخشی از ترجمهٔ کتاب محبوب‌القلوب قطب‌الدین اشکوری است که به خامهٔ احمد بن محمّد حسینی اردکانی تحریر شده است. نسخهٔ منحصر این ترجمه به شماره ۲۶۸ در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود که برای نگارش این قسمت، تصویری از آن به لطف ریاست محترم دفتر نشر میراث مکتوب در اختیار نگارنده قرار گرفت.

میراث رسید.

و از مطالعهٔ کتب قدما و مذاکرهٔ شیوخ و علما به جایی رسید که در هر فنّی از فنون، اوحدی زمان و فزون از اقران گردید؛ و یکی از شعرا در مدح او نیکو گفته است:

به تخمیرش یدالله چون فروشد　　　نم فیض آنچه بُد در کار او شد

و مؤلّفات بدیعه و مصنّفات لطیفه‌اش بسیار و از مطاوی آنها جمال عروسانِ، دقایق فروع و اصول و حقایق منقول و معقول، به پرده گشایی دست فکرتش هویدا و آشکار. از آن جمله کتابی است که در ضوابط رضاع نوشته، و فی‌الحقیقه امّ‌الکتاب اصحاب است؛ و در خاتمهٔ آن کتاب می‌گوید که نزد مستبصر ظاهر است که انسان که نسخهٔ نظام کلّی و فذلکهٔ طبقات عوالم است، از دو سنخ مرکّب است: سنخی به حسب عالم طبیعت که هیکل جسدانی و بدن هیولانی اوست؛ و سنخی دیگر به حسب عالم قدس و جوهر عاقل که نفس ناطقهٔ مجرّدهٔ اوست؛ و او را به حسب هر عالمی ولادتی است، و به حسب هر ولادتی رضاعی و ارتضاعی حاصل است؛ و دو پستانی که در ولادت حقیقیهٔ عقلیه از آن ارتضاع می‌نماید، دو قوّهٔ نظریه و عملیه‌اند که عاقله جنبهٔ هیکلِ داثرِ هالکِ ایشان‌اند؛ و شیر آن دو پستان: نور علم و بهجت حکمت است.

و چنانکه رضاع جسدانی لحمه‌ای است مثل لحمهٔ نسبت جسمانی و مثمر حکم ولادت هیولانی است؛ همچنین رضاع روحانی نیز لحمه‌ای است مثل لحمهٔ نسب عقلانی نسبت به جواهر عالم تسبیح و تمجید، و مثمر اتّصال به انوار عقلیهٔ قدسیه است؛ یعنی اتّصال به ملائکهٔ مقرّبین و عباد مقدّسین، خصوصاً روح‌القدس که به اذن خداوند، وهّاب صور است و حقّ تعالی درکتاب کریم در وصف او می‌گوید: ﴿ **إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّکَ لأَهَبَ لَکَ غُلاَمَاً زَکِیَّاً** ﴾[1].

و چنانکه اقلّ نصاب معتبر در رضاع جسمانی ده رضعهٔ تامّه است، همچنین معتبر در

---

۱. مریم/ ۱۹.

بلوغ به حدّ استتمامْ تعرّف معارف مراتب عشرهٔ دو سلسلهٔ بدو وعود است که دو نصف قطر نظام وجود آن است و محیط آن باری‌تعالی است: « **و اللّه بکلّ شیء محیط** ».
و انسان از حکما شمرده نمی‌شود مادام که برای او حاصل نشده است ملکهٔ خلع بدن ظلمانی و عروج به عالم نور الهی به نحوی که بدن، نسبت به او به منزلهٔ پیراهنی گردد که هر وقت که خواهد بپوشد و هر وقت که نخواهد بِکَند.

و مؤلّف گفته است که مشهور نزد حکمای اسلام آن است که روح‌القدس که او را جبرئیل می‌گویند عقل فعّال است؛ یعنی عقل قاهر فلک کلّی قمر؛ و بعضی از اسلامیین حکما می‌گویند که جبرئیل علیه السلام عقل قاهر فلک کلّی شمس است. چه عقل فعّالْ تدبیر هر چه در تحت اوست ـ از عالم کون و فساد ـ می‌کند و ما می‌یابیم که فلک شمس به نفس خود و مدد دیگر افلاکْ عالم را گرم می‌نماید و نبات را نما می‌دهد و مَوالید را می‌پرورد و ارکان را بعضی به بعضی ممازجت می‌دهد تا از آن امزجه حاصل آید و ارواح به آن تعلّق گیرد؛ و آنچه در متون بعضی از احادیث شریفه واقع است که مکان جبرئیلْ آسمان چهارم است، مؤیّد این قول است؛ و اللّه سبحانه أعلم.

و ایضاً از کلام اوست که: من روزی از روزهای ماه شعبان سال هزار و بیست و سه که روز جمعه بود در خلوت بودم و به اسم « یا مغنی » پروردگار خود را یاد می‌کردم و از هر چیز بجز توغّل در حریم سرّ او و امحاء در شعاع نور او غافل بودم، ناگاه خاطفهٔ قدسیه مرا از آشیانهٔ جسدانی ربود، به نحوی که حلقه‌های شبکهٔ حسّ باز شد و عقد حِبالهٔ طبیعت گسیخت و به بال روح در هوای ملکوت حقیقت به پرواز آمدم و گویا که بدن را از خود کَندم و جسد را انداختم و اقلیم زمان را طیّ کردم و در عالم دهر داخل شدم و خود را در شهرستان وجود دیدم که تمام امم نظام جملی ابداعیات و تکوینیات و الهیات و طبیعیات و قدسیات و هیولانیات و دهریات و زمانیات در آنجا جمع بودند، و اقوام کفر و ایمان و ارهاط جاهلیت و اسلام ـ از گذشتگان و آیندگان و سابقان و لا حقان آزال و آباد ـ حضور داشتند و بالجمله آحادِ مجامع مکان و ذرّات عوالم امکان بتمامها ـ از صغیر و کبیر و ثابت و بائد و حالی و آتی ـ همه مجتمع بودند و همه را وجوه ماهیات به جانب

باب کبریای سبحانی و بصر انّیات به تلقاء جناب رحمانی بود : ﴿ **مِنْ حَيْثُ**[۱] **هُمْ لايَعْلَمُونَ** ﴾[۲] و به السنهٔ فقر ذاتی خود و به زبان هویّات هالکهٔ خویش در فریاد ضراعت و نالهٔ ابتهال به «یاغنیّ» و « یا مغنیّ » او را می‌خواند: ﴿ **مِنْ حَيْثُ لايَشْعُرُون** ﴾[۳].

و من در آن ضجّهٔ عقلیه و صرخهٔ غیبیه بیهوش افتادم و نزدیک شد که از شدّت دهشتْ جوهر ذات عاقلهٔ خود را فراموش نمایم و از بصر نفس مجرّده غائب گردم و از زمین کون مهاجرت گزینم و از صُقع قُطرِ وجود به یکبارگی بیرون روم[۴]. إذ قد ودعتني تلک الخلسة شيّقاً حنوناً إليها و خلقتنی تلک الخطفة الخاطفة تائقاً لهوفاً عليها.[۵] پس به زمین تبار و کورهٔ بَور و بقعهٔ زور و قریهٔ غرور مراجعت کردم.

و مؤلّف گفته است که آنچه را که این سیّد سند عابد و حکیم متشرّع عالم عارف ساجد به نفس خود نسبت داده است، اَولیٰ و اَنسب به قبول و اَحریٰ و اَلیق به تصدیق است از آنچه سیّد حکما ارسطاطالیس به خود نسبت داده بود و سابق بر این نقل شد؛ و استبعاد وقوع در شأن این، مثل استنکار وقوع در شأن آن است و آن استبعادْ ناشی از عدم وقوف بر مقامات اهل تجرید است؛ و آن حالتْ وقف بر قومی دون قومی نیست و در مبدأ فیضْ بخل و ضَنَّت نمی‌باشد:

فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید   دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

و دیگر فرموده است: از لطایف فیوض زمانیه که به من رسید این بود که در سال یکهزار و یازده در محروسهٔ حرم اهل بیت رسول ـ یعنی دارالمؤمنین قم ـ روزی از روزهای شهر الله اعظم نشسته بودم در مقابل قبله و به تعقیب نماز عصر اشتغال داشتم. ناگاه سِنهٔ خلسه مانند مرا عارض گردید و در آن حالْ نوری شعشعانی در شَبَح صورت انسانی دیدم که بر دست راست خوابیده بود و نوری دیگر با مهابت بسیار و بهاء لامع و

---

۱. اصل: + هم.   ۲. قلم / ۴۴.   ۳. زمر / ۲۵.   ۴. اصل: + که ناگاه آن خلسه.

۵. در نسخهٔ اساس این عبارات عربی نیست؛ امّا از آنجا که عبارت ناقص بود، متن اصلی محبوب القلوب را جایگزین کردیم.

جلاء ساطع در وراء ظَهر آن مُضطجع نشسته و نمی‌دانم که خود دانستم یا کسی به من فهمانید که آن مضطجعْ مولای ما امیرالمؤمنین ـ صلوات اللّه علیه ـ است و آن جالسْ سیّد ما رسول خدا صلّی الله علیه و آله است؛ و من دو زانو در پیش روی آن مضطجع به محاذی سینهٔ مبارکش نشستم و آن حضرت بر روی من تبسّم نمود و دست مبارک خود را بر پیشانی و رخساره و ریش من می‌مالید و گویا اندوه خاطر مرا می‌زدود و قلب منکسر مرا انجبار می‌فرمود و حزن و اندوه را از نفس من دور می‌کرد و من حرزی در خاطر داشتم بر آن حضرت عرض کردم، آن حضرت فرمود که این چنین بخوان که:

«محمّد رسول‌الله صلّی الله علیه و آله إمامي، و فاطمة بنت رسول‌الله ـ صلوات الله علیها ـ فوق رأسي، و أميرالمؤمنين عليّ بن أبي‌طالب وصيّ رسول‌الله صلّی الله علیه و آله عن يميني، و الحسن و الحسين و عليّ و محمّد و جعفر و موسى و عليّ و محمّد و عليّ و الحسن و الحجّة المنتظر أئمّتي ـ صلوات الله و سلامه عليهم ـ عن شمالي، و أبوذر و سلمان و المقداد و حُذيفه و عمّار و أصحاب رسول‌الله ـ رضى‌الله تعالى عنهم ـ من ورائي، و الملائكة عليهم السلام حولي، و الله ربّي ـ تعالى شأنه و تقدّست اسمائه ـ محيط بي و حافظي و حفيظي و الله من ورائهم محيط بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ، فالله خير حافظاً و هو أرحم الراحمين.»

و چون آن حضرت آن را به آخر رسانید به من فرمود که مکّرر کن و خود بار دیگر خواند و من به قرائت آن حضرت خواندم و چون به آخر رسید، باز مکرّر فرمود، آن قدر که من حفظ نمودم. پس، از آن سنه بیدار شدم، اندوه بسیار بر آن بیدار شدن خوردم.

و از مناشدات آن جناب است که در وقت زیارت امام ثامن ضامن علیه السلام گفته است:

طارت المُهجةُ شوقاً بجناح الطرب	لَثَمت سدّة مولىً بِشِفاه الأدب
نَحو أوجٍ لسماءٍ قصد القلبُ هوىً	و لقد ساعدني الدهرُ فيا من عجب
اُفق الوصلِ بدىٰ إذ ومض البرقُ و قد	رفض القلبُ سِوىٰ ميتة تلک القتب
لاتسل عن نصل الهجر فكم في كبدي	من ثغورٍ ثغرتْ فيه و كم من ثُقَب
كنت لا أعرف هاتين أ عيناى هما	أم كئوسٌ مُلئت من دم بنت العِنَب
بُكرة الوصل أتتني فقصصنا قصصاً	من همومٍ بقيت لي بليالٍ كرب

قـيل لي قـلبک لم يـؤثر مـن نـار هـوی	قـلت دَعْـني أنـا مـادمتُ بـهذا الوصب
أصـــدقائي أنـا هــذا و حــبيبي داري	روضة الوصل و لم أغشِ غواش الحُجُب
أنـا فـي مشــهد مـولای بـطوس أنـا ذا	سـاكِبُ الدمـعِ بـعينٍ وربتْ كـالسُّحُب

و از رباعیات فارسی اوست:

چشمی دارم چو حُسن شیرین همه آب	بختی دارم چو چشم خسرو همه خواب
جانی دارم چو جسم مـجنون هـمه درد	جسمی دارم چـو زلف لیـلی هـمه تـاب

* * *

از خوان فلک قُرص جوی بیش مخور	انگشت عسل مخواه و صد نیش مخور
از نـــعمت الوان شــهان دست بــدار	خــون دل صــد هــزار درویش مـخور

وکسی از آن جناب از امر نماز جمعه سؤال نمود، در جواب نوشت که: از من استفتاء کرده بودی در امر نماز جمعه که بعد از معرفت الله افضل طاعات و اکمل قربات است و خواسته بودی که قراح حقّ و صراح قول راکه به حسب روایتْ اصحّ و به حسب دلیلْ اقوا باشد و مرا بر آن اعتماد باشد قلمی نمایم.

پس بدان که آنچه دلیل به آن می‌کشاند این است که فریضهٔ جمعه در این زمان کـه زمان غیبت امامعليه‌السلام است افضل واجبَین است بر سبیل تخییر با وجود کسی که او را نیابت عامّه باشد و آن کس فقیه مأمون مستجمع علوم اجتهاد و شرایط افتاء است و سـلطان عادل که امام معصوم است یا کسی که از جانب آن حضرت بخصوص منصوب باشد یا آنکه او را استحقاق نیابت آن حضرت بر سبیل عموم باشد از شروط انعقاد جمعه و اعیاد است و با فقد آنها نه جمعه متحقّق می‌شود و نه عید؛ و آنچه در قرآن حکیم و سنّت کریم وارد شده است در خصوص ترغیب و تحریص بر سعی به سوی جمعه و عیدْ ورود آن بر تقدیر حصول اسباب وجوب و تحقّق شروط انـعقاد است. پس هـرگاه مـجتهد را ادای خطبتَین ـکه در قرآن از آن به ذکر تعبیر شده است ـ میسّر باشد و افضل واجبَین را اختیار نماید و ندای صلوة از جانب او به گوش مکلّفین رسد، بر هر که در موضع انعقاد است تا

دو فرسخی آن موضعْ واجب است که حاضر شود و باید که خطبه را دریابد و هر که در این صورت به جمعه حاضر نتواند شد یا نشود باید که ظهر را بجا آورد.

و آنچه نوشته بودی که چهار رکعت بجا می‌آورد به قصد آنکه مردّد باشد در میان نافله و ظهر، پس بدان که ریبی در بطلان این نیست و مشروعیت ندارد به وجود عدیده. پس بر تو باد که با مؤمنانی که نزد تُواند به ادای ظهر و ترک جمعه تا وقتی که اسباب صحّت آن فراهم آید؛ و بدان که قلیل از سنّت بهتر است از کثیر بدعت؛ وفّقک الله و إیّانا لابتغاء مرضاته انّه ذو فضل عظیم » انتهی کلامه.

و شیخ جلیل محقّق، شیخ علی ـ رحمه الله ـ در رساله‌ای که در خصوص نماز جمعه نوشته است در نزد تعداد اوصاف فقیه نائب در زمان غیبت می‌گوید که: «باید او را نفس قدسیه و ملکهٔ نفسانیه باشد که تواند به آن فروع را از اصول استخراج نماید و جزئیات را به قواعد کلّیه برگرداند، و قویّ را تقویت و ضعیف را تضعیف کند و در موضع تعارضْ ترجیح دهد؛ و علم به امور سالفه بدون ملکهٔ مذکوره کافی نیست، و همچنین کافی نیست اطّلاع بر استدالال فقها و فهم کلام ایشان بدون آنکه موصوف باشد به ملکهٔ مذکوره و با آن ممارست اهل صناعت و تحصیل تدرّب در آن و ظهور استقامت بر صفحهٔ احوالش در میان ایشان به نحوی که از او دفع نشود نیز ضرور است.

پس بر کسی که از عذاب آخرت می‌ترسد واجب است که اقدام ننماید بر گفتار بر خدا و رسول و ائمّه ـ صلوات اللّه علیهم ـ به مجرّد اعتقاد به نفس خود به فهم مراد و سلوک نهج رشاد و مطالعهٔ عبارات پیشینیان. زیرا که خیاطت ثوب و اصلاح طعام با آنکه از امور حسّیه است تا آنکه کسی آن را نبیند، ارتکاب آن را نمی‌تواند. پس گمان تو به شریعت مطهّره که پیغمبر و امام علیهما السلام برای آن سرهای قریش را شکستند، با آنکه علاقهٔ رحم و التجای به حرم در میان بود، چه خواهد بود؟

و اگر گفتهٔ ما را باور نداری، از رسول خدا بشنو که می‌فرماید: « خذ العلم من أفواه الرجال »[1] و ایضاً می‌فرماید که: « لا یغرنّکم الصحفیون »[2] یعنی شما را فریب ندهند

---

۱. بحارالأنوار، ج ۲، ص ۱۰۵.

۲. منبع پیشین.

کسانی که علوم خود را از صحف و دفاتر اخذ می‌کنند.

و باید که آن کس که در این لُجّه فرو می‌رود[۱] بداند که بر بصیرت و یقین است یا از مفتریان بر پروردگار عالمین؛ و دلیل این قول حقّ تعالی است که: ﴿ **اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ** ﴾[۲] و آنکه بعضی از صاحبان افهام فاسده به قول اکثر علما تعلّل می جویند که تجزّی در اجتهاد جایز است، این تعلّل مشفی علیل نیست. زیرا که مراد به تجزّی در اجتهادْ قدرت بر استنباط است به ملکهٔ مذکوره در بعضی از ابواب فقه و مسائل آن دون بعضی دیگر؛ بعد از حصول علم به همهٔ امور معتبرهٔ در اجتهاد بر وجه معتبر، اگر وقوع چنین فرضی ممکن باشد، نه کلام علما را ببیند یا بشنود در دلیل مسئله و آن را پسند نماید و اذعان به قبول کند. زیرا که این حالت مشترک است در میان ایشان و عجائز اهل اسلام.

و به همهٔ این امور اشاره شده است در قول آن حضرت که می فرماید: «روی حدیثنا و عرف أحکامنا»[۳]. زیرا که معرفت احکام بدون آن ممتنع است؛ و از این مستفاد می‌گردد که وصف نیابت برای متجزّی ثابت نیست. زیرا که جمع مضافْ افادهٔ عموم می‌کند، و مرادْ معرفتِ همهٔ احکام است یا اعتبار تهیّؤ و استعداد قریب.

و سیّد سند در یکی از مؤلّفات خود گفته است که یکی از علمای علوم حقایق در تفسیرِ ﴿ **حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَوٰةِ الْوُسْطَىٰ وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ** ﴾[۴] گفته است که صلوة وُسطی که بر قول اظهر به صلاة ظُهر، مُفَسَّر شده است نماز جمعه است؛ یعنی وظیفهٔ متأصّلهٔ وقت ظهر روز جمعه که سیّدالأیّام و روز خاصّ سیّدالمرسلین است صلّی الله علیه و آله؛ چه رکعات فرایض[۵] سفر یازده است و رکعات مفروضات حضر در روز جمعه پانزده و در سایر ایّام هفده، و عدد پانزده بین‌العددین متوسّط و من حیث الفضل و الشرف بر هر دو متفوّق است و اختصاص به مرتبهٔ این عدد و فضیلت این وسطیّت از وظیفهٔ وقت ظهر جمعه ناشی است. پس فریضهٔ جمعه به اسم وُسطیٰ از فریضهٔ ظهر سایر ایّام احقّ باشد.

---

۱. اصل: + باید که. ۲. یونس / ۵۹. ۳. بحارالأنوار، ج ۲، ص ۲۲۱.
۴. بقره / ۲۳۸. ۵. اصل: فریضه.

و ﴿ قُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ ﴾ بعد از ذکر صلوة وُسطیٰ نیز بنابر شدّت علاقهٔ نماز جمعه به قنوت و تعدّد قنوت در خصوص این فریضه، تشیید این احتمال می‌کند و از جام این بیانْ آبِ رجحان می‌خورد.

و ایضاً: در تقلید و اجتهاد گفته است که: مکلّف به قوانین شرعیه در زمان غیبت امام اصل که امام معصوم منصوب من عندالله باشد، منحصر است در مجتهد و مقلّد مجتهد.

فرض مجتهد آن است که در جمیع مسائل اجتهاد نماید و به ظنّ خود عمل کند؛ و اصحّ آن است که تجزّی در اجتهاد صورت صحّت ندارد، بلکه مجتهد آن است که بالفعل ملکهٔ اقتدار بر اجتهاد در کلّ مسائل و حالت استنباط جمیع فروع از ادلّهٔ تفصیلیه و مدارک اصلیه او را حاصل بوده باشد، و علومی که مادّهٔ اجتهاد کلّی است تحصیل کرده باشد.

و فرض مقلّد آن است که جمیع فروع دین و احکام مسائل را از مجتهد کلّ که مستجمع شرایط اجتهاد و فتوا بوده باشد بی‌واسطه یا به یک واسطه یا به وسائط مترتّبه که همه به صفت عدالت موصوف بوده باشند اخذ نموده، در عبادات و معاملات و عقود و ایقاعات و حدود و جنایات به مظنون مجتهد و قول او عمل کند.

و شرط آن است که آن مجتهد، زنده باشد. چه عمل به قول مجتهد مرده جایز نیست، و مقرّر است که « اذا مات المجتهد مات قوله » و این مسأله نزد علما و مجتهدین امامیه محلّ خلاف نیست؛ و در هیچ عهد، منکر اشتراط حیات مجتهد واجب‌الاتّباع معروف نبوده است، و اکثر علمای جمهور نیز بر این اتّفاق دارند؛ و بالجملة مخالف در این مسأله نیست الّا بعضی از مَجاهیل علمای عامّه.

و سرّ مقام آن است که چون در ظنّیات خطا بر مجتهد جایز است و در صورتی که مخطی باشد نیز مُثاب و مأجور است و ظنّ او که عبارت است از اعتقاد راجح قائم به نفس مجتهد علی‌الاطلاق معمولٌ به و واجب‌الاتّباع است، و موت جسمانی که حقیقتش انقطاع نفس مجرّده است از عالم بدن و رجوع به عالم ملکوت میقات ظهور حقّیت حقّ و انکشاف بطلان باطل است، پس تواند بود که ظنّ مجتهد که در این نشئه قائم است به

نفس او، موافق صواب نبوده باشد و بعد از موتْ خطای آن ظنّ بر او منکشف شود. پس اعتقاد قائم به نفس مجتهد که متّبع است باقی نماند، و استصحاب بقای آن به طریق زمان حیات معقول نیست. چه در استصحابْ بقای موضوع بر حال خود معتبر است، چنانچه در مقام خود مقرّر و مبیّن شده است. پس حال موت را به حال حیات مقایسه کردن بی‌بصیرتی است؛ و از این جهت، موتِ مجتهد موتِ وجوب اتباع ظنّ او است؛ و این نکتهٔ لطیف و دقیق و از نظر غیر متمهّر محجوب است.

و شارح جعفریّه گفته است که مراد به اینکه «قول میّتْ معمولٌ علیه نیست» آن است که در مسائل خلافیه، عمل به آنچه مؤدّای نظر میّت باشد نمی‌توان نمود؛ و مراد این نیست که هیچ قول او را اعتبار نیست، و الاّ در روایت و وصیّت او اشکال به هم می‌رسد.

و یکی از متأخّرین در این مقام گفته است که اگر مستفتی، مجتهد حیّ نیابد، خالی از این نیست که کسی را می‌یابد که از مجتهد حیّ حکایت نماید یا نمی‌یابد؛ و در صورت وجدانْ اخذ از او واجب است، و در صورت فقدانْ باید که از کتب مجتهدین اخذ نماید.

و مؤلّف این تفصیل را نپسندیده و گفته است که اگر دلیل اقامه شده است که میّت را قولی نمی‌باشد، در هیچ صورت او را قولی نخواهد بود؛ و اگر دلیل اقامه نشده است، در همهٔ صور خواهد بود. پس تفصیل بی‌صورت خواهد بود.

و ایضاً از کلام آن سیّد بزرگوار است که: در حدیث قدسی وارد شده است که «من لم‌یرض بقضائي و لم یصبر علی بلائي و لم یشکر لنعمائي فلیخرج من أرضي و سمائي و لیطلب ربّاً سوائي»[1].

و مفاد این حدیث شریف وجوب رضایت است به قضا و قدر حقّ تعالی، و در اخبار دیگر به ثبوت رسیده است که رضا بودن به کفرْ کفر است و کفر مقضیّ است. پس لازم بیاید که رضا به کفر هم کفر باشد و هم واجب.

و امام المشکّکین در مُحصَّل جواب داده است که کفر نفس قضا نیست، بلکه متعلّق قضا است. پس ما به قضا راضییم و به مقضیّ که متعلّق قضا است راضی نیستیم؛ و عارف

---

۱. بحارالأنوار، ج ۵، ص ۹۵، ج ۶۷، ص ۲۳۶؛ ج ۸۲، ص ۱۳۲ و ج ۹۱، ص ۲۲۵.

رومی در نظم مثنوی این جواب را پسندیده است.

و خاتم المحصّلین خواجه نصیر در نقد المحصّل گفته است که: جواب به آنکه کفرْ نفس قضا نیست بلکه مقضیّ است صحیح نیست. زیرا که هر که می‌گوید که به قضای الهی راضیم، مقصودش این نیست که به صفتی از صفات الهی راضیم، بلکه مقصود این است [که] به آنچه آن صفت اقتضا نماید راضیم و آن مقضیّ است.

و جواب صحیح آن است که رضا به کفر از آن حیثیت که قضای خداست، طاعت است و از غیر این حیثیتْ کفر است.

و سیّد بزرگوار خود می‌گوید: فرق میانهٔ قضا و مقضیّ در این مقام به طائلی راجع نیست و اعتبار مقضیّ بما هو مقضیّ راجع است به اعتبار قضا، و با قطع نظر از این حیثیتْ مقضیّ نیست.

و جواب صحیح آن است که رضا به قضاء بما هو قضاء بالذات یا به مقضیّ من حیث هو مقضیّ بالذات واجب است، و کفر بما هو کفر مقضیّ بالذات نیست. زیرا که قضا بالذات به او تعلّق نمی‌گیرد، بلکه تعلّق قضا به او بالعرض است. پس مقضیّ بودن آن از این حیثیت است که لازم خیرات کثیره است نه از این حیثیت که کفر است؛ و واجب است رضا به آن از آن حیثیت نه از این حیث که کفر است؛ و آنچه کفر است، رضا به کفر است از آن حیثیت که کفر است، نه از آن حیثیت که لازم خیرات کثیره است.

و یکی از افاضل در دفع ردّ مذکور از جواب مشهور گفته است که: قضا مثل علمْ مجرّد اضافه نیست، بلکه صورت عقلیهٔ ذات اضافه است. زیرا که قضای الهی به حسب تحقیق عبارت است از وجود صور جمیع موجودات خارجیه به وجود عقلی اجمالی بر وجه اشرف اعلی. پس برای هر چیز در علم خدا وجودی مقدّس [و] منزّه از تغیّر و قصور و نقص و شرّ هست؛ و مقضیّ صور کاینه و موادّ خارجیه است بر وفق آنچه در قضا جاری شده است. پس برای قضا وجود دیگر است و برای مقضیّ وجود دیگر؛ و نقص و آفت و فساد گاهی عارض مقضیّ می‌شود و صورت عقلیه کفر و معاصی کفر و معصیت نیست و به حسب وجود خارج کفر می‌شود. پس آن کسی که می‌گوید که « قضا بجز خیر

نمی‌باشد و رضا به آن واجب است و مقضیّ چنین نیست » مرادش به قضا صور علمیهٔ باری تعالی است نه مجرّد نسبت، و به مقضیّ وجود اکوان خارجیه که گاهی شرّ آنها یافت می‌شود؛ و از اینجا فرق ظاهر می‌گردد و تناقض برطرف می‌شود.

و ایضاً از کلام سیّد بزرگوار است که: در حدیث قدسی آمده است که « أنا عند المنکسرة قلوبهم و المندرسة قبورهم »[1] و قلوبْ نفوس مجرّدهٔ ناطقه‌اند و انکسار آنها عبارت است از موت ارادی آنها و ترک اجساد به اراده پیش از آنکه بالطبع[2] ترک شود؛ یعنی به موت طبیعی بمیرد؛ و قبورْ ابدان هیولانیه است؛ و اندراسِ آنْ کهنگی و لاغریِ آن است در نُسُک طاعت و منسک عبادت.

و ایضاً از کلام اوست که در حدیث قدسی وارد شده است « ما تردّدتُ في شيء أنا فاعله کتردّدي في قبض روح عبدي المؤمن یکره الموت و أکره مسائته. »[3] و امر بر اهل علم در این حدیث مشکل شده است که معنی اسناد تردّد به فعّال علیم چیست؟

و از کسی سخنی که توان نقل و حکایت نمود در این خصوص نشنید؛ و بباید دانست که تردّد در امر عبارت است از تعارض داعی مُرجّح در طرفین، و در اینجا اطلاق مسبّب و ارادهٔ سبب شده است؛ و حاصل کلام آن است که قبض روح مؤمن به موتْ خیر است بالنسبه به نظام وجود، و شرّ است از حیثیت مسائت او؛ و این شرّیت عرضیهٔ اضافیه اقوا ضروب شرّیاتی است که بالعرض در افاعیل‌الهیه ـ که خیرات آنها بسیار و جزیل و بالذات و شرّیات آنها قلیل و بالعرض است ـ واقع می‌شود به جهت شرف مؤمن و کراهت او نزد حقّ تعالی.

و به عبارت دیگر: وقوع فعل در میان دو طرفی که یکی خیریت بالذات و دیگری شرّیت بالعرض است به تردّد تعبیر شده است. زیرا که ملاحظهٔ خیریت به فعل آن می‌کشاند و مراعات جانب شرّیت از آن منع می‌کند. پس معنی عبارت حدیث قدسی این خواهد بود که: نیافتم شرّیت در چیزی از شرور بالعرض لازم خیرات کثیره در افاعیل

---

۱. با اندکی تفاوت در بحارالأنوار، ج ۷۳، ص ۱۵۷.

۲. اصل: بطبع.

۳. بحارالأنوار: ج ۸۶ ص ۷.

خودم مثل شرّیت مسائت بندهٔ مؤمن خود از جهت موت، و حال آنکه آن از خیرات واجبه است در حکمت بالغهٔ الهیه. پس در شرور بالعرض که لازم خیرات کثیره است از این قویّ‌تر شرّی نیست ولکن رعایت خیر کثیر و حکمت بالغهٔ تامّه در این احکم و اقوا و اعظم است.

و ایضاً از کلام اوست که: از جملهٔ شکوک یکی این است که اگر فعل عبد را خدا می‌داند و قضا به آن تعلّق گرفته است، واجب است؛ و اگر عدم آن را می‌داند و وجودش مقضیّ نیست، ممتنع است. پس چگونه فعلْ مقدور عبد است و عبد بر فعل و ترکْ متمکّن است.

و امام در محصّل گفته است که این اشکال وارد است و جواب آن است که « انّ الله تعالی لایسئل عمّا یفعل ».

و محقّق طوسی در نقد المحصّل گفته است که اگر این مبطل قدرت اختیار بنده باشد، مبطل قدرت و اختیار پروردگار نیز خواهد بود. زیراکه حقّ تعالی در ازل عالم بود به آنچه در لایزال خود خواهد کرد و باید که آن واجب باشد یا ممتنع. و جواب آن است که علمْ تابع معلوم است، و در این هنگام حکم وجوب و امتناع بر آن جاری نخواهد بود.

و سیّد سند گفته است که این جواب بسیار سخیف است و وقتی صحیح می‌تواند بود که علم حقّ تعالی به ما عدای ذات، علم انفعالی باشد؛ و چنین نیست و معلوم است که حقّ سبحانه عالم به هر چیز است به علم تامّ بر سبیل احاطهٔ تامّه به علل و اسباب آن، و آن علم تامّ به نفس ذات احدیّهٔ حقّه است.

و ایضاً: علم او به هر چیز، عین ذات حقّهٔ واجبهٔ اوست، و ذات واجبهٔ او علّت فاعلهٔ هر چیز است. پس چگونه می‌شود که علم او علّت نباشد؟

و جواب حقّ این است که اگر چه علم خدا علّت مقتضیهٔ وجوب فعل هست، لیکن وجوب فعل عبد را مسبوق به قدرت و اختیار خودش اقتضا می‌کند. زیراکه آن دو نیز از اسباب و علل فعل است و واجبِ به اختیارْ منافی اختیار نیست، بلکه محقِّق آن است. پس همچنانکه ذات حقّهٔ او علّت فاعلهٔ هر موجود و وجوب آن است، و این مبطل

توسیط علل و شرایط و ربط اسباب به مسبّبات نیست. پس علم تامّ او به هر چیز که عین ذات اوست نیز چنین است.

و در مسئلهٔ علم واجب ـ جلّ شأنه ـ می‌فرماید که ضابط مقام تحقیق در علم واجب آن است که بگوییم که گاهی علم اطلاق می‌شود بر معنی مصدری اضافی که در فارسی از آن به «دانستن» تعبیر می‌کنند؛ وگاهی اطلاق می‌شود بر آنچه مبدأ انکشاف معلوم است و آن صفت و ملکه‌ای است که به مجرّد قائم است و اطلاق عالِم بر مجرّد به اعتبار آن است؛ وگاهی اطلاق می‌شود بر صورت حاضرهٔ نزد مجرّد.

و مراد به اینکه می‌گویند که علم و معلوم متّحد به ذات و مهیّت‌اند و به اعتبار مختلف، این معنی اخیر از علم است.

و علم به معنی اوّلْ عین ذات واجب، بلکه عین ذات هیچ ماهیت از ماهیات حقیقیه نیست.

و علم حقّ تعالی به ذات خود به معنی دوم مفصّلاً؛ یعنی به اعتبار ذات و از حیثیت اینکه مصداق صفات حقیقیه است و به ما سوای خود از معلومات مجملاً و مفصّلاً؛ یعنی علماً اجمالیاً و علماً تفصیلیاً عین ذات واجب است؛ به این معنی که واجب نیست مبدأ انکشاف به او ـ تعالی شأنه ـ قیام نماید تا آنکه عالم بر او اطلاق شود، چنانکه در مجرّدات ممکنه واجب است، بلکه ذات او بذاته مبدأ انکشاف ذات و معلولات است بدون قیام صفت و ملکه به او که منشأ انکشاف باشد.

پس اثر مترتّب بر مبدأ انکشاف در ما در واجب بر نفس او مترتب است. پس ذاتش به این اعتبار علم است و عالم است و علم او به این معنی عین معلومات ممکنهٔ معلوله نیست، بلکه همین عین یک معلوم است که ذات خودش باشد. پس ذات هم علم است و هم عالم و هم معلوم به حسب اعتبارات و علم او ـ جلّ شأنه ـ به معنی سیم به ذات خود و به معلولات بر سبیل اجمالْ عین ذات اوست. به جهت آنکه چون ذات او علّت معلومات است، حضور ذات بعینه، حضور ذوات جمیع معلولات خواهد بود علی الإجمال؛ و این علم اجمالی علمی است بسیط وحدانی اجمالی کمالی بالفعل نه بالقوّه؛

چنانکه بعضی از ناقصان گمان کرده‌اند؛ و علم و عالم و معلوم در این علم متّحد است و فسادی در آن نیست، چنانکه بر صاحب فطرت قویمه ظاهر خواهد بود.

و امّا علم به معنی سیم به معلولات بر سبیل تفصیلْ عین ذات او نیست، بلکه عین ذات معلولات اوست و در آنجا علم و معلوم متّحد می‌گردد.

و علم او ـ تعالی شأنه ـ به معلومات به اخذ صورت معلوم نیست مثل علم ما به امور خارجهٔ از ذوات ما که صادر از ما نباشد. زیرا که معلوم بالذات ما از آن امورْ صورت ذهنیه است و امر خارجی معلوم بالعرض است، بلکه علم حقّ تعالی به امور عینیه و صور ادراکیه به نفس ذوات اعیان است، مثل علم ما به نفوس و صفات نفسانیهٔ خود و به صور ذهنیهٔ مرتسمهٔ در عقول و قوای آلیهٔ خود. پس معلولات او از صور عینیه و امور ادراکیه در معلومیت آنها برای باری مثل صور معقوله و مرتسمهٔ در آلات ماست در معلومیت آنها برای ما. پس این را حفظ کن تا قدم تو نلغزد چنانکه اقدام عقول و افهام لغزیده است.

و در بعضی از صحف حکمیهٔ خود به لسان فارسی گفته است که: مرتبهٔ کنه ذات قدّوسی ـ جلّت عظمته ـ ما به الإنکشاف و صورت علمیهٔ حضوریهٔ جمیع موجودات و متصوّرات است، خواه کبیر و خواه صغیر و خواه کلّیات و خواه جزئیات و خواه معقولات و خواه محسوسات؛ و ذات حقّش ـ عظم سلطانه ـ علیمی است که در علم حضوری او به جمیع معلومات الی اقصی الوجود وجود و عدم یکسان است. چه علم او به هر معلولی شخصی علمی است فعلی از رهگذر احاطت به علل و اسباب متأدّیهٔ به هویّت شخصی آن معلول، مِن جهة علمه سبحانه بنفس ذاته الحقّة القدّوسیة، نه علم انفعالی مستفاد از وجود معلوم و علم محیط او ـ تعالی شأنه ـ به وجه خیریت هر هویّتی ولابدّیت از تحقّقش در نظام اکمل وجود به حسب عنایت بالغهٔ جامعهٔ وجودی در رحمت واسعهٔ ربوبی لامحاله ملاک افاضه و مناط ایجاد آن هویّت است.

پس بالضرورة البرهانیة و العنایة الرحمانیة، نفس رحمانی و افاضهٔ سبحانی به حسب مقارعت فعّالیت رحمت وجوبی و صلاحیت و قابلیت امکانی در طیّ مدارج مخارج

استحقاقات ماهیات بخصوصیاتها و حدود استعدادات موادّ بقابلیاتها صور حروف موجودات را در هوای فضای صُنع و ابداع راسم و ارقام صور معلولات را در کتاب نظام وجود راقم است.

و بدان که بعضی گفته‌اند که علم نفس به جمیع اشیا نیز حضوری است، بنابر آنکه عقلْ نفس نیست، بلکه قوّه‌ای است مانند وهم و خیال؛ و مجرّدات در عقل مرتسم می‌شوند، چنانکه مادّیات در آلات و قوا؛ و عقل و سایر قوا با آنچه در آنها موجود است همه در نزد نفس حاضرند. پس علم نفس به آنچه در آنهاست، حضوری است.

و بر این سخن وارد می‌آید که غلبهٔ نفس بر این قوا بدین مثابه نیست و الّا بایست که به حقایق آنها در مبدأ فطرت عالِم باشد، به واسطهٔ حضور آنها نزد او و محتاج نباشد در علم به حقایق آنها به اکتساب و فکر. زیراکه علم حاصل به اکتسابْ علم تجدّدی است و علم تجدّدی علم حضوری نیست، چنانکه در جای خود مبرهن است.

و از کلام سیّد بزرگوار است که در اقسام رؤسای عالم عنصری گفته است: بدان که هر جنسی که در تحت آن انواع است، در میان آن انواع یک نوع البتّه یافت می‌شود که اکمل از باقی باشد؛ و همچنین است افراد انواع نسبت به اعضا. پس اشرف اعضا و رئیس آنها قلب است و خلیفهٔ او دماغ است و از او قُوا به جمیع جوانب بدن پهن می‌شود؛ و همچنین انسان را رئیسی ضرور است و آن رئیس یا این است که حکم او بر ظاهر به تنهایی جاری است و آن سلطان است و یا بر باطن به تنهایی و آن عالم است و یا بر هر دو و آن پیغمبر و خلیفهٔ اوست.

پس نبیّ به منزلهٔ قلب است در عالم، و خلیفهٔ او به منزله دماغ و نخاع؛ و چنانکه قُوای مدرکه و محرّکه از دماغ و نخاع به همهٔ اعضا می‌رسند، همچنین قوّت بیان و علم و دین و هدایت به واسطهٔ خلیفه به همهٔ عالم می‌رسد.

و از خصایص خلیفهٔ وصیّ این است که محدَّث باشد و محدَّث آن کس است که صوت و کلام را در حال بیداری و صحّت بشنود نه از راه گوش، بلکه از آن راه که به ملائکه متّصل می‌گردد و به عالم قدس منصرف می‌شود و شخص را نبیند؛ و او به منزلهٔ

پیغمبر است در اشتغال قوّهٔ قدسیهٔ او و شدّت اتّصالش به عالم ملکوت و به آن مرتبه نیست که شخصْ ملک ببیند و روح‌القدس برای او به صورتی متمثّل گردد که او را تواند دید و کلام خدا را بر سبیل وحی به او برساند؛ به این معنی که او موحی الیه باشد بدون توسّط رسول، بلکه برای او همین سماع صوت حاصل است.

و شیخ کلینی از حضرت امام جعفر صادق‌علیه‌السلام روایت کرده است که محدَّث صدا را می‌شنود و شخص را نمی‌بیند. راوی عرض کرد که : « فدای تو شوم از کجا می‌دانید که این کلام ملک است؟ » فرمود که: « موجب حصول سکینه و وقار می‌شود به نحوی که می‌داند که آن کلام ملک است. »

پس اگر آن خلافت و نیابت از خاتم پیغمبران باشد، درجه و مرتبهٔ وِصیّ او در مراتب عودْ درجهٔ مرتبهٔ عقل ثانی است در مراتب بدو؛ و از پیغمبر نصّ بر این واقع شده است که: «در شجرهٔ شرف با من مُساهم و در درجهٔ نوریت مُضاهی است » و فرموده است که: « أنا و عليّ من نور واحد »[1] و « أنا و عليّ من شجرة واحدة ».[2]

و ایضاً: از کلام اوست که: بدان که دعا و طلب از جملهٔ اسباب حصول و علل کون و شرایط دخول در نظام موجود است.

و از جملهٔ شکوک این است که آنچه را که به دعا طلب می‌کنند اگر از اموری است که قلم قضای ازلی به تقدیر آن جاری شده است و در لوح قدر الهی حصول آن صورت گرفته است، دعا و طلب نمی‌خواهد؛ و اگر بر خلاف آن است، دعا و طلب فایده نمی‌دهد.

و جوابش آن است که طلب و دعا نیز از قضا و قَدَر و از شرایط مطلوب مقضیّ و از اسباب مأمون مقدّرند. پس هرگاه قضا و قدر به انجاح مطلبی جاری شده باشد، طلب و دعا که از شرایط و اسباب متأدّیهٔ به آن است نیز از مقضیّ مقدّر خواهد بود والاّ فلا.

و بالجمله آنچه مقضیّ و مقدّر است، اسباب و شرایط آن نیز مقضیّ و مقدّر است: «إذا أراد الله شيئاً هيّأ أسبابه» و مؤلّف در شرح این کلام گفته است که مراد آن است که

---

۱. بحارالأنوار، ج ۳۳، ص ۴۸۰ و ...

۲. بحارالأنوار، ج ۲۱، ص ۲۸۰، و ج ۲۳، ص ۲۳۰.

هرچه مقدّر نیست، دعا و طلبْ مؤدّی به آن مقدّر نیست، نه آنکه هیچ دعا و طلبی برای آن مقدّر نیست. پس منافاتی با وقوع دعا و عدم وقوع مطلوب ندارد، و مراد بـه طـلبْ سعی در تحصیل مطلوب است بعد از تصوّر آن؛ و مراد به دعا التماس اعطای آن است؛ و ظاهر است که سؤال و تضرّع و اقبال به خدا را در تیسیر مطالب و فتح مغالق مدخل عظیم هست. زیرا که به آن استعداد تامّ برای فیض جود عمیم و فضل جسیم حاصل می‌گردد.

به یُمن گریه طفل از مادر خود شیر می‌گیرد
دعاها را اجابتها ز فیض چشم تـر جُـوشد[۱]

و مخفی نخواهد بود که فیض صادر از فیّاض حکیم را دو اعتبار است:

یکی نظر به نفس جود کلّی و از این جهت نسبت به همهٔ موجودات یکسان است و هیچ تفاوتی در آن به حسب اشخاص نیست. زیرا که نسبت باری تعالی به همه مساری است.

و دیگر نظر به فرد ممکن از همان حیثیت که فرد است، و معلوم است که این فیض مختلف است و به واسطهٔ قُرب و بُعد اشخاص از جود الهی اختلاف جود و تفاوت آن ظاهر می‌شود. پس هر ممکنی که استعدادش اَتمّ و قُربش اکمل باشد، فیض وجود به او بیشتر می‌رسد.

در دل هر ذرّه فیضت جلوهٔ شایسته کرد   از تو تقصیری نشد آئینهٔ ما زنگ داشت

پس سائل مُلِحّ در سؤال هرگاه مسئول برای او حاصل گردد و آنچه را که سؤال نکـرده است حاصل نشود، سببْ عدم قدرت باری بر اعطای آن یا عدم جود کلّی او نیست، بلکه سببش آن است که به سؤال و تضرّعْ استعداد قبول و حصول این یک را حاصل نموده است و آن یک را حاصل ندارد؛ و آنکه گاهی سـؤال و دعـا حـاصل مـی‌شود و فـیض

---

۱. در محبوب القلوب این بیت هست، امّا در ترجمه نیست.

نمی‌رسد، سببش همان عدم حصول استعداد است. زیرا که لازم نیست که هر دعایی معدّ و مؤثّر باشد، و بسا باشد که شرطی موجود نباشد یا مصلحتی اقتضای عدم اجابت نماید.

گر دعا جمله مستجاب شدی　　　هر دمی عالمی خراب شدی

و شخصی از حضرت امام ثامن علیه السلام پرسید که جواد چگونه کسی است؟ فرمود: اگر مراد مخلوق جواد است، آن کس است که حقوقی را که خدا بر او واجب گردانیده است، ادا نماید؛ و اگر مراد تو خالق است، او در هر حال جواد است، خواه منع کند و خواه عطا نماید. زیرا که اگر عطا می‌کند، عطا می‌کند به کسی که باید؛ و اگر منع می‌نماید، منع می‌نماید از کسی که نباید.

و از کلام معجز نظام آن حضرت علیه السلام مفهوم می‌شود که فیض باری تعالی موقوف بر استعداد است.

فیا منْ سائلک غیر مردود و یا من بابک عند السؤال غیر مسدود، هیّأ لنا من أمرنا رشداً و اجعل منتهی مطالبنا رضاک و وفّقنا لما تحبّه و ترضاک.

تو گفتی هر آن کس که در پیچ و تاب　　　دعایی کند می‌کنم مستجاب
چو عاجز رهاننده دانم تو را　　　در این عاجزی چون نخوانم تو را

استاد از دید شاگرد

شاگردان میرداماد، اندیشمندان و حکمای معاصر و متأخّر و اصحاب تراجم در مقام بیان عظمت شخصیت علمی و کمالات روحی او تعابیر گونه‌گونی را به کار برده‌اند که در برخی از آنها نوعی مبالغه‌گویی به چشم می‌خورد. تعابیری همچون: استاد البشر، عقل حادی عشر، عقل اوّل، اعلم المتقدّمین و المتأخّرین، انّ الزمان بمثله عقیم و...

میر سیّد احمد علوی نیز در کشف‌الحقائق ـ و دیگر شروحی که بر آثار مصنّف نگاشته است ـ افزون بر اوصافی نظیر آنچه که گذشت تعابیر زیبا و دقیقی را به کار برده است که

بر برجستگیها و شخصیت علمی مصنّف دلالت دارند . از این رو جا دارد که در اینجا به برخی از آنها اشاره‌ای داشته‌باشیم:

۱. ناقد الفلسفة الیونانیة : میرداماد از جمله معدود فیلسوفان صاحب فکری بود که افزون بر مبانی و اندیشه‌های اندیشمندان خودی، نیم نگاهی نیز به آرای اندیشمندان دیگر بویژه فلاسفهٔ یونان مانند: ارسطو، ابرقلس (Proclus)، اسکندر افرودیسی، پلوتن (Plotinus)، ثامسطیوس(Themistius) و فرفوریوس(Porphyry) داشت و به تناسب به نقّادی آنها می‌پرداخت.

۲. متمّم الصناعات المیزانیة : منطق دانشی است که عهده‌دار تصحیح و ساماندهی فرایند تفکّر است. از این رو تنها دانشی است که در فراگیری و پیشبرد دانشهای عقلی بلکه در رشد تمامی علوم نقش کلیدی دارد؛ به اصطلاح میزان و ترازوی علوم و خدمتگذار تمامی آنهاست. شدّت نیازمندی دانشهای عقلی بویژه فلسفه به منطق باعث شده است تا برخی آن را جزء فلسفه بدانند و از آن با عنوان « الحکمه المیزانیة » یاد کرده و برای اثبات مدّعای خویش دلیل نیز بیاورند.

در هر حال منطق از بدو پیدایش خود، توسّط اندیشمندان متأخّر از ارسطو بویژه فرهیختگان و حکمای مسلمان به رشد تکاملی خود ادامه داد و به کمّیت و کیفیت مباحثش افزوده شد. مهمترین بخش از مباحث منطقی بخشی است که بیانگر اقسام موادّ اندیشه‌های آدمی و نحوهٔ تصحیح خطاهایی است که در آنها رخ می‌دهد. این بخش به «صناعات خمس» اشتهار دارد و مشتمل بر پنج صنعت: برهان، مغالطه، جدل، خطابه و شعر می‌باشد. از این رو میرسیّد احمد علوی از منطق با عنوان « الصناعات المیزانیة » یاد کرده است، امّا اینکه میرداماد متمّم این صناعات بوده و در پیشبرد مباحث آنها نقشی داشته، ادّعایی است که باید به سراغ دلیل آن رفت. متأسّفانه در میان آثار میر نیز نوشتار مستقلّ و مبسوطی که پیرامون مباحث منطقی باشد به چشم نمی‌خورد.

۳. معلّم الحکمة الیمانیة : میرداماد با احاطهٔ کامل بر فلسفه‌های پیشین خود و با علم به نقاط ضعف و قوّت آنها درصدد پی ریزی حکمتی جدید بود که شالودهٔ آن را دو

جریان فلسفی مشّا و اشراق و آموزه‌های شیعی تشکیل می‌داد. در بخش بعدی پیرامون این اصطلاح بیشتر سخن خواهیم گفت.

۴. ثالث المعلّمین بل أوّلهما: در لسان حکما اصطلاح معلّم بر کسی اطلاق می‌شود که جامع دانشهای متداول زمانهٔ خویش، واضع و مؤلّف علمی خاصّ باشد و نقشی در پیشبرد آن داشته باشد.

در سیر تاریخ اندیشه‌ها، معمولاً اصطلاح « معلّم اوّل » در مورد ارسطو به کار می‌رود. چه او بود که برای نخستین بار مباحث منطقی را تألیف نمود.

صاحب روضات الجنّات گوید: « سبب معلّم اوّل گفتن ارسطو چنانچه مسموع افتاد آن که وی نخستین واضع علم منطق بوده، و نخستین کسی است که مذهب تناسخ را ابطال نمود، و هم اوّلین کسی است که مطالب سخیفه و موهومه را از میان مطالب حکمت برانداخت و راه استقلال و اثبات مدّعی با دلیل و برهان منطقی را باز نمود، و الاّ پیش از او مطالب حکمت و فلسفه را از راه تقلید اخذ می‌کرده‌اند »[1].

عنوان « معلّم ثانی » نیز در مورد ابونصر فارابی به کار می‌رود. چرا که او مؤسّس فلسفهٔ اسلامی بوده و اندیشه‌های حکمای یونانی را به میان مسلمانان آورده و به آنها آموخته است.

و امّا اصطلاح «معلّم ثالث» گاه در مورد مسکویه (۳۲۰ ـ ۴۲۱ هـ ق) به کار رفته است. «گویند: مسکویه را معلّم سوم بدان گفته‌اند که در بازسازی شاخهٔ عملی فلسفهٔ یونان ـ یعنی فلسفهٔ اخلاق ـ و استوار کردن پایه‌های آن نقشی بی‌همتا داشته است، چنانکه هیچ مصنّفی که حتّی تا امروز در فلسفهٔ اخلاق کتابی نوشته، بر آنچه او آورده است چیزی نیفزوده. »[2].

برخی نیز این عنوان را زیبندهٔ ابن سینا دانسته‌اند. چه پس از فارابی او نخستین کسی بود که فلسفهٔ اسلامی را از حالت رکود نجات داد و سعی در پی ریزی فلسفه‌ای جدید داشت که افزون بر عناصر حکمت ارسطویی و اندیشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی،

---

۱. ریحانة الأدب، ج ۵، ص ۳۴۵.

۲. تجارب الأُمم، ج ۱، ص ۲۷.

صبغه‌ای دینی اسلامی نیز داشته باشد، که متأسّفانه حیات کوتاهش اجازهٔ چنین کاری را به او نداد. آنچه که در زمینهٔ مباحث فلسفی از او برجای مانده ـ بویژه دائرة المعارف گرانسنگ الشفاء ـ نقطهٔ اوج حکمت مشّا به شمار می‌آید.

اصطلاح رایج آن است که عنوان «معلّم ثالث» را در مورد میرداماد به کار می‌برند. چه میرداماد با تأسیس حکمت یمانی که بعدها در ساختار حکمت متعالیهٔ صدرایی به اوج خود رسید، فلسفه را دچار تحوّلی شگرف نمود.

میرداماد، در آثار خویش از ارسطو با عناوین : المعلّم الأوّل، شریکنا في الرياسة، الشريک الرياسي، الشريک في الرياسة، الشريک الرئيس؛ معلّم الصناعة، معلّم المشّائين، معلّم اليونانيين، مفيد الصناعة، ... و از فارابی با تعابیر: الشريک في التعليم، شريکنا في التعليم، الشريک المعلّم، الشريک التعليمي،... یاد می‌کند، و گاه خود را المعلّم الثالث می‌نامد و بهمنیار را تلمیذ خود می‌انگارد.

امّا اینکه چرا میرسیّد احمد او را برتر از معلّم اوّل و ثانی دانسته و در عظمت علمی، وی را بر آنها مقدّم داشته، نکته‌ای است که در پرتوی بحثهای بعدی آشکار خواهد شد. این بخش را با فرازهایی از یکی از نامه‌های ملاّصدرا خطاب به میر به پایان می‌بریم تا قدری با جایگاه میر در نزد این حکیم فرزانه نیز آشنا شوید :

«اللّهمّ کما جعلته نوراً عقلانياً و هدیً روحانياً ذاته الملکوتية يهتدي بها في ظلمات الهوى و الطبيعة، و کوکباً قدسياً يتلألأ مصباحه لسالکی طريقة الحقيقة و الشريعة؛ فاحرس إفادته و إفاضته سيّما على أصغر خدمه المربّی في حريم کرمه المرويّ من بحار جوده و نعمه، محمّد الشهير بالصدر الشيرازي؛ فإنّه متى استمسک بعروته الوثقى و اعتصم بساحته العليا استراح من عساكر طغاة الهموم و نجیٰ من جيوش بغاة الهموم.

همه ثنای تو گویم چو لب فراز کنم
همه دعای تو گویم چو چشم باز کنم

حقّا که نهال جنابش به آفتاب مهر و شبنم خاندان نبوّت پرورده و گلشن

اعتقادش از کوثر ارادت و سلسبیل اخلاص دودمان علم و طهارت آب خورده ... و امّا احوال فقیر حقیر به حسب معیشت روزگار و اوضاع دنیا به موجبی است که اگر چه خالی از صعوبتی و شدّتی نیست.... لیکن از حرمان ملازمت کثیر السعادة بی‌نهایت متحسّر و محزون است ... با وجود تقصیرات ظاهری، اخلاص باطنی و اعتقاد قلبی یوماً فیوماً در تزاید و تکامل است، و قرب معنوی و تقارب روحانی با وجود تباعد جسمانی در اشتداد و تفاضل است، و هرگز نبود که محضر دوستان را مزیّن به ذکر محامد علّیه نگرداند و معطّر به نشر محاسن خفیّه و جلیّهٔ آن استاد و مقتدای فرقهٔ ناجیه و سیّد سند و معلّم و شیخ و رئیس طایفهٔ شیعهٔ اثنا عشریه ـ سلام اللّه علیهم اجمعین ـ نسازد.

و دیگر معروض رأی منیر و ضمیر اشراق تنویر آنکه در این اوان افتراق و زمان انفصال از آن قبلهٔ آفاق به واسطهٔ کثرت وحشت از صحبت مردم وقت و ملازمت خلوات و مداومت بر افکار و اذکار، بسی از معانی لطیفه و مسائل شریفه، مکشوف خاطر علیل و ذهن کلیل گشته و اکثر آن از طریقهٔ مشهور متداول نزد جمهور به غایت دور است...

و چون خود را از خادمان و منتسبان آن زبدهٔ افلاک و ارکان دانسته و می‌داند، از اطّلاع آن طبع شریف و عقل فعّال بر قصور و خلل و بی‌بضاعتی و ناتمامی و خامی این کثیر الإختلال باک ندارد، بلکه لایق می‌شمارد...

و ما أنا إلّا قطرة من سحابه　　　ولو انّني ألّفتُ ألف كتاب

اطناب از حدّ گذشت؛ امید که ذات بندگان استاد الکلّ في الکلّ از جمیع مکاره دنیویه در کنف حفظ عصمت ربّ العزّة محفوظ و محروس باد، بحقّ محمّد و آله الأطهار علیهم صلوات اللّه العزیز الجبّار.»[1]

---

۱. لوامع العارفین، صص ۱۲۵ ـ ۱۲۷.

ویژگیهای برجستهٔ مصنّف

۱. نظام فلسفی

در بررسی روند تاریخی اندیشه‌های فلسفی مسلمانان با اندکی تأمّل به سه گروه عمده برمی‌خوریم:

۱. اکثریت فیلسوفان مسلمان از آنِ حکمایی است که استقلال در رأی نداشته، مقهور فلیسوفان برجستهٔ پیشین یا معاصر خود بودند، و آثاری که از خود بر جای گذاشته‌اند چیزی جز شرح یا حاشیهٔ بر آثار دیگران نیست.

۲. گروه اندکی نیز توان نقد آرای دیگر و ارائهٔ اندیشه‌های جدید را داشتند، امّا نظریات و دیدگاههای آنان در حدّ و قوارهٔ یک نظام منسجم فلسفی نبود.

۳. معدود اندیشمندانی نیز وجود داشتند که خود صاحب فکر بوده و آرای فلسفی‌شان از یک نظام منطقی برخوردار بود. حکمایی چون: فارابی، ابن سینا، ابن رشد، خواجه نصیرالدین طوسی، شهاب الدین سهروردی، میرداماد و ملّاصدرای شیرازی از این دسته‌اند. در این میان، بین سه شخصیت: ابن سینا، میرداماد و ملّاصدرا و نظامهای فلسفی آنها شباهتهای فراوانی وجود دارد. گویا حرکتی را که ابن سینا آغازگر آن بود، میرداماد ادامه داد و صدر المتألّهین آن را به انجام رسانید. بدین ترتیب هر سه، نقطه‌های عطفی را در روند اندیشه‌های فلسفی مسلمانان به وجود آوردند.

در نظام فلسفی ابن سینا ـ یعنی حکمت مشّا ـ سه عنصر: ۱. حکمت ارسطویی ۲. شیوه و اندیشه‌های افلاطونی و نو افلاطونی ۳. آموزه‌های دینی اسلامی؛ در حکمت یمانی میرداماد عناصر: ۱. حکمت مشّا ۲. حکمت اشراق ۳. آموزه‌های شیعی و در حکمت متعالیهٔ صدرالمتألّهین عناصر چهارگانهٔ: ۱. حکمت مشّا ۲. حکمت اشراق ۳. عرفان ۴. کلام نقش اساسی را داشتند.

هر یک از این سه حکیم متألّه از اندیشه‌های پیشین خویش بخوبی بهره بردند و سعی داشتند تا آنها را بر مضامین دینی تطبیق دهند. از این رو در سیر اندیشه‌های فلسفی

موجی ایجاد کردند که آثار آن تا مدّتها باقی ماند.

از آنجا که آنچه که در این مقدّمه اهمّیت دارد بررسی و تحلیل نظام فلسفی میرداماد است، از این رو در این قسمت به تبیین اجمالی آن بسنده می‌کنیم. هر چند که در ضمن آن حکمت ارسطویی و نظام فلسفی مشّا نیز نمودار خواهد شد.

همان گونه که گذشت بنای رفیع حکمت یمانی بر سه رکن اساسی استوار بود:

۱. **حکمت مشّا**: شیخ الرئیس بوعلی سینا در تداوم حرکتی که فارابی آغاز کرد و فیلسوفان مسلمان کما بیش پی‌گیر آن بودند، با اصلاح نقاط ضعف متدیک و مبنایی حکمت ارسطویی که در قالب فلسفهٔ اسلامی به بارنشسته بود، سعی در استحکام فلسفهٔ اسلامی و پی‌ریزی دوبارهٔ حکمت مشّا امّا در قالبی دینی اسلامی داشت.

اساس حکمت ارسطویی بر دو عنصر:

۱. منطق صوری

۲. عقل گرایی محض

استوار بود. ارسطو در نظام فلسفی خویش به کمک براهین عقلی و با قواعد منطقی به اثبات مسائل می‌پرداخت. او این دو را برای کشف مجهولات و تفسیر ماهیت و روابط موجودات کافی می‌دانست و معتقد بود که علم یقینی تنها از طریق قضایای عقلی و از استدلالهایی که در قالبهای منطقی ارائه شوند، بدست می‌آید.

او در حوزهٔ طبیعیات نیز از قضایای عقلی و شیوه‌هایی تعقّلی بهره می‌جست و پدیده‌های طبیعی و روابط میان آنها را تفسیر عقلانی می‌کرد. ارسطو اصرار بر این داشت که مباحث طبیعی را به سر پنجهٔ عقل محض پیش برد و به قوانین تجربی کمتر بها می‌داد. از این رو رشد اجزای دستگاه معرفتی او ناهمگون بود. چه بخش فلسفهٔ اولی بسیار فربه و قسمت طبیعیات آن رنجور و ناتوان بود.

به طور کلّی و با اغماض از تک تک قضایایی که پیکرهٔ حکمت ارسطویی را تشکیل می‌دهند می‌توان «استناد به منطق صوری» را نقطهٔ قوّت، و «عقل گرایی محض» حکمت ارسطویی را به عنوان عمده‌ترین نقطهٔ ضعف آن به شمار آورد.

ابن سینا برای ترسیم نظام فلسفی خویش برخی از عناصر و شیوه‌های به کار رفته در حکمت ارسطویی را به عنوان نقاط مثبت و برجسته برگزید و عناصر دیگری را برای ترمیم آن بدان افزود.

۱. منطق صوری: همان‌گونه که گذشت یکی از عمده‌ترین امتیازات حکمت ارسطویی بهره‌برداری از قواعد منطق صوری بود. قواعدی که رعایت آنها تضمین کنندهٔ صحّت و درستی استدلالها و عملیاتهای ذهنی است. از این رو ابن سینا منطق ارسطویی را به عنوان یکی از ارکان نظام فلسفی خویش و به منزلهٔ شیوه و متدی عام و حاکم بر استدلالهای فلسفی برگزید.

۲. شیوهٔ افلاطونی: افلاطون الهی در کنار استدلال و استناد به مباحث منطقی، به شیوه‌های اشراقی تمایل داشت. در حالی که آثار ابن سینا خالی از لطافتهای اشراقی بوده و بحثهای خشک عقلی و عقل زدگی بشدّت در آن محسوس و مشهود است. او سعی داشت تمامی قضایا را با استدلال و برهان به قضایای ضروری بازگرداند، و همین باعث شده بود تا از شیوه‌هایی اشراقی فاصله بگیرد. البته گاه در ضمن برخی از آثار او مانند الإشارات و التنبیهات به برخی از مباحث عرفانی و ذوقی مانند «مقامات العارفین» برمی‌خوریم و یا در میان نوشتارهای برجای مانده از او به رساله‌ها و کتابهای مستقلّی همچون: منطق المشرقین، رسالة في العشق و سه داستان سمبلیک حيّ بن یقظان، رسالة الطیر و سلامان و ابسال می‌رسیم که حاکی از گرایشات اشراقی او دارد و این احتمال را قوّت می‌بخشد که در صورتی که عمر بیشتری می‌داشت، به طور قطع از عناصر و اندیشه‌های اشراقی نیز بیشتر بهره می‌برد، کاری که حکمای پس از او همچون شیخ اشراق، میرداماد و ملّاصدرا به خوبی از عهدهٔ آن برآمدند.

ابن سینا علی رغم کم توجّهی به گرایشات اشراقی در فلسفهٔ افلاطون، از برخی از عناصر فلسفی و متدیک آن بشدّت تأثیر پذیرفت. او از میان مجموعهٔ عناصر به کار رفته در اندیشه‌های فلسفی افلاطون شیوهٔ تحلیل و تقسیم[1] را که با عقل‌گرایی او تناسب

۱. تحلیل یعنی تجزیهٔ یک چیز به اجزای مختلف از حیثیات مختلف؛ و تقسیم عبارت است از بسط یک امر کلّی از طریق انضمام خصوصیات به آن. با استناد به قواعد منطقی.

داشت برگزید و با آمیختن آن با منطق صوری و قواعد برگرفته شده از نصوص دینی و با توجّه بیشتر به مباحث امور عامّه بویژه مباحث مربوط به وجود، طرح جدیدی را برای فلسفهٔ اسلامی پی‌ریزی کرد.

۳. آموزه‌های دینی اسلامی: گرچه ابن سینا از جملهٔ فیلسوفان عقل‌گرا به شمار می‌آید، امّا تفاوت او با فیلسوفان پیشینِ عقل‌گرای خود در این بود که به این شیوهٔ خویش صبغهٔ دینی داد. او معتقد بود که عقل در محدوده‌ای که با نصوص شرعی تعارضی نداشته باشد، حاکم علی‌الاطلاق است؛ و در موارد تعارض نیز گر چه بدواً این ظواهر نصوص است که کنار گذاشته می‌شود، امّا با تأویل آنها در پرتوی قوانین علم تفسیر -و نه با استناد به اجتهادات شخصی- مضامینی که در باطنشان قرار دارد نمودار می‌شود و همان مضامین نهفته که بی‌شکّ با عقل همنوایی دارند، ملاک عمل قرار می‌گیرند.

او عقیده داشت که از آنجا که در شرع، عقل در کنار رسول ظاهری به عنوان رسول باطنی معرّفی شده است؛ بنابر این هیچ‌گاه شارع مقدّس -که معصوم از خطاست- حکمی مخالف عقل نخواهد داشت. در نتیجه در موارد تعارض بدوی قطعاً شارعْ ظاهر را اراده نکرده، بلکه معنای دیگری را قصد کرده است که در باطن آن نصّ نهفته و منطوی است و به کمک قوانین لفظی و ضوابط قطعی عقلی بر ما مکشوف می‌شود.

* * *

میرداماد سالها به فراگیری کتابهای شیخ و تدریس آنها اشتغال داشت. دو شرحی که توسّط شاگردان او -یعنی میر سیّداحمد علوی و ملّاصدرا شیرازی- به رشتهٔ تحریر در آمد، عمیقترین و مهمترین شروحی است که بر شفای بوعلی نگاشته شده است، و این نمایانگر میزان آشنایی میر با اندیشه‌های شیخ و نقشی است که در انتقال آنها به نسل حکمای بعد داشته است. میر بر اندیشه‌های ابن سینا و نظام فلسفی او تسلّط تامّ داشت و پس از سالها تحقیق بر روی آثار شیخ توانست بخوبی از نکات مثبت آن بهره گیرد و خللها و کاستیهای آن را در حدّ توان خود مرتفع سازد.

از جمله عمده‌ترین نقاط ضعف و کاستی‌های حکمت مشّا که میر در حکمت یمانی

در رفع آنها کوشید، می‌توان به: عقل گرایی و بی‌توجّهی به شیوه‌های اشراقی و ذوقی، و ناکامی در تطبیق داشته‌های فلسفی بر نصوص دینی و ایجاد سازگاری و هماهنگی میان آنها اشاره کرد.

۲. **حکمت اشراق**: پس از ابن سینا، فلسفهٔ او در اعماق روح و جان حکیمان و دوستداران حکمت رسوخ کرد و بر پهنهٔ افق اندیشه‌ها سایه افکند. سیطرهٔ قطعیت و جزمیت فلسفهٔ مشّا همچون حجابی دیدگان جویندگان حکمت را از مشاهدهٔ انوار حقایقی فراتر از آنچه که حکمت مشّا بدان دست یازیده بود، محروم ساخت.

در طیّ چند قرن حکومت بی‌چون و چرای مشّا، بحثهای اندیشمندان مسلمان منحصر در منازعات و مجادله‌های متکلّمان و فلاسفه بود و بس. گویا سخنان و اندیشه‌های شیخ در حصن حصین عصمت قرار داشت و همچون علوم نازل بر انبیا و نصوص دینی از هرگونه خطا و اشتباه عاری بود!! تا اینکه بار دیگر اندیشمندی بزرگ پای به عرصه گذاشت و بساط تمامی جزمگرایان طرّاری که راه را بر جریان بالندهٔ اندیشه و حکمت بسته بودند، بر هم چید و فلسفهٔ اسلامی را از رخوت و رکود رهایی بخشید.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ هـ ق) مشهور به شیخ‌اشراق نخستین فرهیخته‌ای بود که به نقّادی نظام فلسفی مشّا پرداخت. نقدهای پی‌درپی و مستدّل او باعث شد تا بنای مستحکم و رفیع حکمت مشّا که فتح آن به اسطوره شبیه بود تا واقعیت، در معرض تندباد ضربات اندیشه‌های مخالف قرارگیرد و اندیشمندان معاصر و متأخّر از سهروردی نیز جرئت هماوردی با آن را بیابند.

شیخ اشراق علی رغم انتقاد بر مبانی فلسفی مشّا، بسیاری از مسائل و قضایا و اصول آن را پذیرفت و با هضم آنها، صبغهٔ مشّائیت را از آنها زدود. او عقل و ادلّهٔ عقلی را کافی نمی‌دانست؛ از این رو با تغییراتی در منطق ارسطویی، عنصر اشراق، سلوک، مکاشفه، و تجارب عرفانی را نیز بدان افزود. بدین ترتیب عقل گرایی سرد و خشک مشّایی جای خود را به مکاشفات، سیر و سلوکها و جذبه‌های پرشور و با طراوت اشراقی داد.

شیخ اشراق افزون بر آنچه که گذشت، از اندیشه‌های افلاطون الهی و فلوطین نیز بشدّت تأثیر پذیرفت.

سرانجام از مجموع این عناصر و شیوه‌ها، مکتب فلسفی نوینی را بنا نهاد که در عین شباهت با فلسفه‌های پیشین، از تمامی آنها متمایز بود.

* * *

میرداماد با بررسی و تحقیق بر روی حکمت اشراق به عمده‌ترین کاستیها و امتیازات آن پی برد. او دریافته بود که برخی از ناتوانی‌ها و نقاط ضعف حکمت مشّا در حکمت اشراق نیز وجود دارد. علاوه بر آن، علی رغم تأکید شیخ اشراق بر سیر و سلوک عارفانه، بهرهٔ چندانی از آن نبرده، و در تطبیق عناصر نظام فلسفی خویش بر نصوص دینی توفیق چندانی نیافته. علّت این امر نیز شاید این نکته باشد که او به نصوص شرعی احاطه و تسلّط چندانی نداشته.

به هر حال آنچه که مسلّم است میر در ترسیم نظام فلسفی خویش تحت تأثیر حکمت اشراق نیز بوده است. این تأثیر به میزانی است که او در تسمیهٔ آثار خویش از واژه‌هایی چون القبسات، الجذوات، الإیماضات و التشریقات، مشرق الأنوار ...؛ و در عناوین فصلهای کتابهای خویش از عباراتی چون: قبس، جذوه، ومیض ... استفاده می‌کند و در شعر واژهٔ «اشراق» را به عنوان تخلّص شعری برمی‌گزیند.

۳. **آموزه‌های شیعی**: هیچ یک از فیلسوفان مسلمان پیش از میرداماد در تطبیق اندیشه‌های فلسفی خویش بر مبانی دینی توفیق نیافتند؛ و همان‌گونه که گذشت، این یا به خاطر عدم احاطهٔ آنها بر نصوص و منابع دینی و یا به دلیل دیدگاههای خاصّ آنها در رابطهٔ میان عقل و شرع و نحوهٔ ایجاد سازگاری میان این دو بود.

میرداماد با استفادهٔ از تجربیات اندیشمندان پیشین خود و با احاطه‌ای که بر نصوص دینی داشت، در انطباق نظام فلسفی خویش با مضامین شیعی و آشتی میان عقل و شرع - که در ظاهر گاه با هم ناسازگاری داشتند - توفیق بسیاری یافت.

او سالها از محضر اعاظم و اساطین و خبرگان علوم روایی کسب فیض کرده و جانش

از نسیم روح بخش کلمات معصومان علیهم‌السلام سرمست شد. از بسیاری از مشایخ اجازه، اجازهٔ روایت داشت. در اثر انس با روایات و غواصّی در اقیانوس بی‌کرانهٔ آنچه که از پیامبر گرامی اسلام و ائمّه علیهم‌السلام بر جای مانده، و تسلّط بر تمامی دانشهای عقلی و نقلی، بر بسیاری از منابع روایی همچون الکافی، الإستبصار، من لایحضره الفقیه شرح و حاشیه نگاشت؛ و گاه در تفسیر برخی از روایات ـ مانند: حدیث «إنّما الأعمال بالنیّات»[1]، «نیّة المؤمن خیر من عمله»[2] و حدیث تمثیل حضرت علی علیه‌السلام به سورهٔ توحید رسالهٔ مستقلّی تحریر کرد.

میر در تفسیر و تأویل آیات نیز مهارت خارق العاده داشت. استشهادهای مکرّر به آیات و روایات، و آمیختن عبارات فلسفی با آنها، نشانهٔ بارز انس او با آیات و روایات و اصرار وی بر اثبات توافق و همنوایی عقل و شرع است.

۲. اندیشه‌ها و نظریات

در میان مجموعهٔ آرا و نظریات فلسفی میرداماد ـ جدای از آن دسته از نظریاتی که مورد اتّفاق حکمای پیش از او بوده و یا به نوعی اشتهار داشته ـ به سه دسته برمی‌خوریم:

۱. آرای ابداعی و ابتکاری، مانند: تقدّم دهری، تقدّم سرمدی و به تبع آن حدوث دهری، حدوث سرمدی.

۲. آرایی که کمتر کسی بدانها قائل بوده ـ اقوال شاذّ و نادر و به اصطلاح خلاف مشهور ـ مانند: انحصار مقولات در دو مقوله.

۳. راه حلّهایی که برای حلّ برخی از معضلات و مشکلات علوم ارائه کرده، مانند: نظریهٔ وحدت حمل برای رفع تناقض از قضایای متناقض نما.

در این قسمت به اجمال به برخی از این نوع اندیشه‌ها اشاره می‌کنیم:

الف. حدوث دهری: یکی از مسائل جنجالی و بسیار کهن فلسفی مسئلهٔ حدوث و قدم

---

۱. بحارالأنوار، ج ۷۰، ص ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۴۹ و ج ۸۴، ص ۲۴۸ و ۳۷۱.

۲. بحارالأنوار، ج ۷، ص ۳۲۲؛ ج ۷۰، ص ۱۸۹، ۱۹۰ و ...

عالم هستی است. در طول تاریخ هماره متکلّمان و فیلسوفان در این مسئلهٔ بنیادی با هم نزاع و مجادله داشتند. تصوّر متکلّمان از حدوث و قدمْ محصور در حدوث و قدم زمانی بود. از دید آنها حادث به موجودی اطلاق می‌شد که مسبوق به عدم زمانی باشد و قدیمْ موجودی بود که مسبوق به عدم زمانی نباشد؛ و بدین ترتیب حقّ تعالی را قدیم زمانی و ماسوای او را حادث زمانی می‌انگاشتند.

در مقابل، فلاسفه عالم امکان را قدیم زمانی می‌دانستند و معتقد بودند که حدوث آن از نوع حدوث ذاتی است؛ و تقدّم واجب بر ممکنات همانند تقدّم هر علّت تامّه‌ای بر معلولش تقدم ذاتی است نه زمانی. چه پذیرش حدوث زمانی عالم به معنای فرض زمانی است که در آن زمان عالم نبوده امّا خالق هستی وجود داشته، و این مستلزم تخلخل زمانی در افاضهٔ وجود و خلق و آفرینش، و منافی با صفات کمالیهٔ حقّ تبارک و تعالی است.

و این سرآغازی شد برای مجموعه‌ای از نزاعات و مشاجرات شدید میان حکما و متکلّمان. متکلّمان حکما را تکفیر می‌کردند و حکما متکلّمان را تجهیل.

میرداماد در این میان همچو فارابی اندیشهٔ جمع بین این دو رأی را در سر می‌پرورید، و سرانجام با ابداع تئوری « حدوث دهری » غائله را پایان داد:

دهري أبدا سيّد الأفاضل   كذاك سبق العدم المقابل
بسابقية له فكّية   لكنّ في السلسلة الطولية[1]

او معتقد بود که موجودات عالم هستی دارای سه ظرف و به تعبیری سه امتداد می‌باشند:

۱. زمان: ظرف موجودات مادّی که دائم در حال تغییر و تغیّرند.

۲. دهر: وعاء مجرّدات و عقول (اعیان ثابته یا مُثُل افلاطونی).

---

۱. شرح غرر الفوائد، ص ۱۱۳.

۳. سرمد: ساحت وجود واجب تعالی و صفات او.

امّا از آنجا که این سه عالم در طول یکدیگرند و هر یک بر مرتبهٔ دون خود احاطه و اِشراف دارد، لذا باید زمان، دهر و سرمد را به عنوان روابط و نسب میان موجودات تعریف کرد.

بنابر این:

۱. زمان : یعنی نسبت متغیّر با متغیّر.

۲. دهر :یعنی نسبت ثابت (موجودات مجرّد) با متغیّر (موجودات مادّی).

۳. سرمد: یعنی نسبت ثابت (ذات واجب الوجود) با ثابت (اسماء و صفات الهی).[۱]

بدین سان همان گونه که هر یک از مادّیات در حدّی از حدود سلسلهٔ عرضیهٔ زمان موجود نبوده و بعد در حدّی دیگر موجود شده و در نتیجه مسبوق به عدم واقعی زمانی می‌باشند، در سلسلهٔ طولی سرمد، دهر و زمان نیز موجودات در هر مرتبه، مسبوق به عدم واقعی در مرتبهٔ بالاتر می‌باشند ـ نه بر عکس ـ یعنی موجودات زمانمند مسبوق به عدم واقعی سرمدی می‌باشند.

بنابر این گرچه مادّیات آغاز زمانی ندارند، امّا از یک آغاز فرا زمانی ـ موسوم به دهر ـ برخوردارند. به دیگر سخن: هر چند عالم مادّیات ـ آن گونه که حکما معتقدند ـ قدیم زمانی است، امّا حادث دهری نیز هست.

بدین ترتیب دو نوع حدوث دهری و سرمدی به انواع حدوث، و دو قسم تقدّم دهری و سرمدی به اقسام تقدّم افزوده شد.

میرداماد در تقویم الإیمان برای اثبات اینکه حدوث دهری از لوازم ماهیات جایزات است، برهانی را اقامه می‌کند که در هیچ یک از آثارش بدان اشاره نکرده است:

---

۱. شیخ در التعلیقات ص ۴۳، چنین می‌گوید : « نسبة الأبدیات إلی الأبدیات تسمّی السرمد، و نسبة الأبدیات إلی الزمان هو الدهر. »

« و إذ كنت من قبل قد تحقّقت أنّ من خواصّ الشيء الجايز بالذات أن يفتاق في جوهر ذاته إلى مشيّء واجب بالذات يذوّت ذاتَه و يشيّء شيئيّته، تكون نفس مرتبة ذاته بعينها درجة الوجود المتأصل في الأعيان؛ و قد بزغ لك الآن أنّه مهما يكن الأمر كذلك تكن المسبوقية بالذات هي بعينها المسبوقية الدهرية؛ فإذن قد استبان أنّ طباع الجواز الذاتي هو الذي يثبّط الذاتَ و يعجّزها عن قبول السرمدية.

فإذن الحدوث الدهري ـ و هو أن لايكون دخول الذات في الوجود إلّا مِن بعد عدمها الصريح في الدهر ـ مِن لوازم المهيّة بالنسبة إلى جملة الجايزات من حيث طباع الجواز الذاتي المشترك؛ كما الحدوث الذاتي ـ و هو مسبوقية الذات بليسيّتها البسيطة بحسب نفس جوهرها حين إيسيّتها بالفعل من صُنع الجاعل مسبوقيةً بالذات في لحاظ العقل ـ أيضاً كذلك بالنسبة إليها جميعاً.

و كما الحدوث الزماني ـ و هو أن لايكون دخول الذات الزمنية في الوجود إلّا من بعد العدم الزماني المستمرّ في الأزمنة الخالية بعديةً بالزمان ـ مِن لوازم المهيّة بالنسبة إلى الذوات الكائنة الفاسدة من حيث الطباع الذاتي المشترك بين قاطبتها؛ أعني الهيولانية.

فهذا برهان آخر وراء ما قوّمناه بإذن اللّه سبحانه في الصحيفة الملكوتية و في غيرها مِن صحفنا الحكمية. »[1]

ذكر این نکته ضروری است که مسئلهٔ حدوث دهری یا فرا زمانی با مسائل فلسفی دیگری چون علم پیشین الهی و ربط متغیّر با ثابت در ارتباط است که شرح آن از حوصلهٔ این مقال خارج است.

ب. مسئلهٔ بداء: «بَداء» در لغت اسم مصدر از مادّه « بدو » و به معنای ظهور، هویدایی و پیدایی است. میرداماد در این رابطه می‌گوید :

« فنقول: البداء ممدود على وزن السماء، و هو في اللغة اسم لما ينشأ للمؤمن من الرأي في أمر، و يظهر له من الصواب فيه، ولايستعمل الفعل منه

---

۱. اثر حاضر، ص ۳۲۳.

> مفطوماً عن اللام الجارّة، و أصل ذلک من «البُدُوّ» بمعنی الظهور؛ یقال: «بدا الأمر یبدو بُدُوّاً» أي ظهر؛ و «بدا لفلان في هذا الأمر بداءٌ» أي نشأ و تجدّد له فیه رأي جدید یستصوبه؛ و فعل فلان کذا ثمّ بدا له، أي تجدّد و حدث له رأي بخلافه، و هو ذو بَدَواتٍ بالتاء، قاله الجوهری في الصحاح و الفیروزآباديّ في القاموس و صاحب الکشّاف في أساس البلاغة؛ و ذو بَدَوانٍ بالنون، قاله ابن الأثیر في النهایة لایزال یبدو له رأی جدید، و یظهر له أمر سانح، ولایلزم أن یکون ذلک ألبتّة عن ندامة و تندّم عمّا فعله، بل قَدْ و قَدْ، و ربّما و ربّما. إذ یصحّ أن تختلف المصالح والآراء بحسب اختلاف الأوقات و الآونة؛ فلایلزم أن لایکون بداءٌ إلّا بداء تندُّمٍ.»[1]

و امّا در اصطلاح، بداء یعنی ظهور رأی و اندیشه‌ای که قبلاً نبوده است؛[2] و در سه مورد به کار می‌رود:

۱. بداء در علم: آن است که بر عالم خلاف علم او ظاهر شود، و در مورد خدا چنان است که خلاف آنچه می‌دانسته است بر او آشکار گردد.

۲. بداء در اراده: آن است که بر انسان یا بر خدا خلاف آنچه درست می‌دانسته و اراده و حکم کرده است، ظاهر شود.

۳. بداء در امر: آن است که امر کننده ـ خدا یا انسان ـ فرمانی دهد و آن گاه فرمانی دیگر مخالف و متقابل با فرمان نخستین خود صادر کند.[3]

امّا از دید میرداماد میان بداء و نسخ که عبارت از به پایان رسیدن زمان یک حکم شرعی است، نوعی هماهنگی و تناسب وجود دارد. او در رسالهٔ مستقلّی که در مقام تحلیل ماهیت بداء نگاشته چنین می‌گوید:

> بداء در تکوین به منزلهٔ نسخ در تشریع است. پس آنچه که در عالم تشریع و احکام شرعی ـ اعمّ از تکلیفی و وضعی ـ رخ می‌دهد «نسخ»؛ و آنچه که در

---

۱. نبراس الضیاء، ص ۵۵.　۲. التعریفات، ص ۱۹.

۳. الملل و النحل، ج ۱، صص ۱۴۸ ـ ۱۴۹ به نقل از دایرةالمعارف تشیّع، ج ۳، ص ۱۲۸.

عالم تکوین و افاضات تکوینی به وقوع می‌پیوندد بداء نامیده می‌شود. گویا «نسخ» بداء تشریعی و «بداء» همان نسخ تکوینی است.»[۱]

بی‌شکّ رسالهٔ نبراس الضیاء از عمیق‌ترین و گرانبهاترین آثاری است که از صدر اسلام تاکنون پیرامون مسئلهٔ بداء به رشته تحریر درآمده است. خواننده با مطالعهٔ این کتاب سوار بر مرکب راهوار اندیشه‌های نویسندهٔ توانای آن به عمق بحثهای روایی و عقلی و نزاعهای پر دامنهٔ متکلّمان و حکما رهنمون می‌شود و در پرتوی براهین به‌کار رفتهٔ در آن به قول حقّ دست می‌یازد.

ج. **مسئلهٔ جبر و اختیار**: بدیهی است که هر فعل اختیاری، فاعلی دارد که از روی اراده و اختیار آن را انجام می‌دهد؛ و محال است که یک فعل اختیاری از دو فاعل سرزند. حال سؤال این است که آیا افعال اختیاری انسانْ معلول خود اوست و آدمی اعمال اختیاری را به ارادهٔ خویش انجام می‌دهد یا در افعال خویش از اختیار برخوردار نیست و آن گونه عمل می‌کند که از قبل برای او تعیین شده و خالق هستی اراده کرده، و به اصطلاح مجبور است؟

این پرسش که از آن با عنوان «مسئلهٔ جبر و اختیار» یاد می‌شود، از بغرنج‌ترین مسائلی است که از دیرباز فکر و اندیشهٔ آدمی را به خود مشغول کرده است. از این رو افزون بر متکلّمان و فیلسوفان الهی که با رویکرد دینی به بحث در پیرامون آن پرداخته‌اند، اندیشمندان و فیلسوفان حقیقت جوی دیگر نیز به انگیزهٔ کشف حقیقت و ارضای کششهای درونی و فطری خویش به‌گونه‌ای دیگر بدان توجّه نموده و درصدد تحلیل و بررسی آن برآمده‌اند.

در میان مجموعهٔ پاسخها و راه حلّها و تقریرهایی که اندیشمندان مسلمان به این پرسش بنیادین داده‌اند، شش رهیافت عمده وجود دارد:

۱. گمانهٔ متکلّمان اشعری این بود که اختیار با علم، فاعلیت و علّیت تامّهٔ الهی، و قضا و قدر تهافت دارد. از این رو آدمی را مجبور انگاشتند.

---

۱. نبراس الضیاء، صص ۵۵ ـ ۵۶.

۲. متکلّمان معتزلی نیز چون جبر را با ارسال رسل، انزال کتب آسمانی، و ثـواب و عقاب، و وجدان و بداهت در تناقض می‌دیدند، انسان را موجودی مختار پنداشتند.

البته در میان نصوص و مضامین دینی نیز شواهدی در تأیید نظریهٔ هر دو گروه وجود داشت.

۳. متکلّمان شیعی و برخی از حکمای الهی رهیافت اشعری و معتزلی را بیراهـه می‌دانستند و معتقد بودند که هیچ تهافت و تناقضی میان علم و ارادهٔ الهی با اختیار آدمی نیست و افعال اختیاری مستند به هر دو است. چه ارادهٔ این دو در طول یکدیگر است؛ و استناد فعل واحد به ارادهٔ دو فاعل هنگامی محال است که دو فاعل در عرض یکدیگر باشند. بنابراین می‌توان گفت که آدمی در عین اختیارْ مجبور و در عین جبرْ مختار است. بدین ترتیب ایشان راه میانه را در پیش گرفتند؛ و این سخن امام صادقؑ را که: «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین أمرین»[1] از طریق سلسلهٔ طولی دو فاعل تفسیر کردند.

۴. عرفاء با استناد به نظریهٔ وحدت وجود، رهیافت «لا جبر و لا تفویض» را بـه گونه‌ای دیگر تأویل کردند. آنها معتقد بودند که مقصود از «نه جبر و نه تفویض» اجتماع و ترکیب این دو نیست. یعنی این گونه نیست که از سویی جبر حاکم باشد و از سویی دیگر اختیار، و نیز این گونه نیست که نه جبر حاکم باشد و نه اختیار و واقع امری میانهٔ این دو باشد، بلکه واقع امری است فوق الأمرین؛ یعنی واقع امری فرای جبر و اختیار است. چه جبر در جایی متصوّر است که جابری باشد و مجبوری. به اصطلاح جبر مقوله‌ای است نسبی و ذو طرفین. در حالی که در جهان هستی یک وجود بیشتر نیست و کثرات همه از او تجلّیات اویند:

در مذهب اهل کشف و ارباب شهود — عالم همه نیست جز تفاصیل وجود
چندین صور ارچه ظاهر از وی بنمود — چون در نگری نیست بجز یک موجود

* * *

---

۱. بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۹۷؛ ج ۵، ص ۱۲ و ۲۲؛ ج ۷۱، ص ۱۲۷ و ج ۷۸، ص ۳۵۴.

اوست کز نور ظهورش می‌نماید این و آن
و آنچه می‌پنداریش عالم بجز پندار نیست

و وقتی جبر متصوّر نبود، اختیار نیز معنی نخواهد داشت. چه اختیار در زمینه‌ای معنا خواهد داشت که جبر امکان پذیر باشد و در عین حال واقع نشده باشد.

۵. میرداماد در رسالهٔ الإیقاظات به طور مبسوط پیرامون خلق افعال ـ مسئلهٔ جبر و اختیار ـ و شبهاتی که حول آن مطرح شده بحث کرده است. او طولی بودن علل و مجموعهٔ فاعل‌ها و قاعدهٔ «نه جبر و نه تفویض» را به گونهٔ دیگر تقریر کرده.

اجمال آن اینکه: هر فعلی یک فاعل مباشر تامّ دارد و یک جاعل. فاعلِ مباشرْ جزء اخیر علّت تامّهٔ فعل و مصداق حقیقی، عرفی و لغوی فاعل بالإختیار است، امّا جاعل تامّ بالاختیار نیست. جاعلْ موجودی است که وجود و تمامی شؤون وجودی یک پدیده را آن به آن افاضه می‌کند. جاعل تامّ حقیقی منحصر در ذات باری است. اوست که پیوسته وجود اسباب، علل، شرایط و مقدّمات فعل را افاضه و جعل می‌کند، و همواره در مقام خلق و آفرینش است: ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾[1] چه همان گونه که در جای خود به اثبات رسیده است، ممکنات افزون بر حدوث در بقا نیز نیازمند به علّت تامّه و جاعل خویش‌اند. بنابراین هیچ تهافتی میان اراده و اختیار آدمی و خالق هستی نیست. چه آدمی فاعلِ افعال اختیاری و حقّ تعالی جاعلِ آن است؛ از سویی فاعل در طول جاعل است و در هر آنْ نیازمند به جاعل.

۶. تصویری که صدرای شیرازی از علّیت و توحید افعالی ارائه کرد، چیزی فراتر از اندیشهٔ متکلّمان شیعی و تا حدودی نزدیک به دیدگاه عرفا و مبانی میرداماد و مؤیَّد به ادلّهٔ نقلی است. او معتقد بود که تمامی علّتها و فاعلها عین ربط به واجب تعالی بوده و هیچ نحوه استقلالی ندارند: «لا مؤثّر في الوجود إلّا اللّٰه». افاضهٔ وجود منحصر در ذات باری است و دیگر علّتها از مجاری و واسطه‌های فیض اویند. این گونه نیست که تنها

---

۱. رحمن / ۲۹.

وجودِ فاعلِ مباشر مستند به او باشد، بلکه تمامی شؤون او نیز مستند به فاعل حقیقی است و هر آنْ وجود و تمامی شؤون وجودی را به فاعل افاضه می‌کند. چه فاعلِ مباشر عینِ تعلّق و وابستگی به اوست.

د. اصالت ماهیت: ذهن آدمی هر واقعیت موجود را به دو جزء تحلیل می‌کند:

۱. جزئی که باعث تمایز یک موجود از دیگر موجودات می‌شود؛ یعنی چیستی آن که در اصطلاح «ماهیت» نامیده می‌شود.

۲. جزئی که مشترک میان تمامی موجودات است؛ یعنی هستی یک پدیده که در اصطلاح «وجود» نامیده می‌شود.

به عبارت دیگر: هر ممکنی زوجی است مرکّب از ماهیت و وجود: «کلّ ممکن زوج ترکیبي له مهيّة و وجود».

حال سخن در این است که: آنچه که در خارج وجود دارد یک چیز است، در حالی که در ذهن ما دو صورت از آن وجود دارد. از این رو باید یکی از این دو مفهومِ ذهنی، اصیل و منشأ آثار خارجی باشد و دیگر اعتباری؛ یعنی آنچه که در خارج تحقّق دارد یا مصداق حقیقی و بالذات وجود است و مصداق اعتباری و بالعرض ماهیت و یا بالعکس.

البته در بدو امر چهار احتمال، قابل تصویر است:

۱. وجود و ماهیت هر دو اصیل و منشأ آثار خارجی باشند.

۲. هیچ یک اصیل نباشند.

۳. ماهیت اصیل باشد و وجود اعتباری.

۴. وجود اصیل باشد و ماهیت اعتباری.

امّا از میان این چهار فرض، دو احتمال نخست محال است. چه احتمال اوّل مستلزم:

الف. ثنویت نفس الأمری[1] ـ اینکه هر موجود خارجی دو موجود باشد ـ بلکه مستلزم کثرت نفس الأمری ـ اینکه موجود خارجی بی‌نهایت موجود باشد ـ[2]

---

1. Dualism.

۲. زیرا در صورتی که وجود و ماهیت هر پدیده اصیل باشند، آن‌گاه هر یک از آن وجود و ماهیت، دارای ماهیت و وجودی خاصّ خواهند بود. و این تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت.

ب . و امتناع حمل امکان بر وجود است.

استحالهٔ احتمال دوم ـ اینکه هیچ یک از وجود و ماهیت اصیل نباشند ـ نیز بدان دلیل است که مستلزم آن است که در ورای ذهن آدمی هیچ چیزی وجود نداشته باشد و این یعنی افتادن در ورطهٔ گرداب سفسطه.

بنابراین در قالب یک قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه می‌توان گفت : یا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و یا ماهیت اصالت دارد و وجود اعتباری است.

آنچه که گذشت تصویری اجمالی از مسئلهٔ اصالت وجود یا ماهیت بود. این مسئله پیش از صدرالمتألهین به شکل صریح و با توجّه به ثمرات مهمّ مترتّب بر آن در هیچ یک از منابع فلسفی مطرح نبود. او بود که برای نخستین بار این بحث را به صورتی منطقی طرح کرد و با اثبات اصالت وجود، نتایج بسیار ارزشمندی را از آن استنتاج کرد. اصالت وجود در ساختار نظام فلسفی او ـ موسوم به حکمت متعالیه ـ نقش مهمّی را ایفا کرد و رهاوردهای گرانسنگی را به همراه آورد.[1]

بنابراین، اینکه اصالت وجود را به حکمای مشّایی و اصالت ماهیت را به فیلسوفان اشراقی نسبت داده‌اند، چندان بر واقعیت منطبق نیست؛ حتّی گاه در میان آثار آنها عباراتی به چشم می‌خورد که با آنچه که بدانها منسوب است، قابل توجیه و تطبیق نیست.

میرداماد نیز از جمله شخصیتهایی است که او را در زمرهٔ پیروان نظریهٔ اصالت ماهیت شمرده‌اند. امّا برخی از عبارت او با این ادّعا سازگار نبوده و رایحهٔ اصالت وجود از آن استشمام می‌شود. به عنوان نمونه به فرازهایی از کتاب القبسات اشاره می‌کنیم :

> « قد استبان أنّ الشيء، إذا كانت له مهيّة وراء الوجود صحّ أن توجد مهيّته وجوداً ارتسامياً بالإنطباق في ذهنٍ مّا من الأذهان؛ فتكون ماهيته ـ من حيث هذا الوجود الإنطباعي ـ منسلخةً عن التقرّر الأصيل و الوجود المتأصّل في متن الخارج و حاقّ الأعيان. فأمّا إذا كان الشيء مهيّته هي بعينها الوجود الأصيل في

---

۱. البته آن گونه او خود در اسفار تصریح دارد، نخست از طرفداران نظریهٔ اصالت ماهیت بوده و بشدّت از آن دفاع می‌کرده، امّا لطف الهی شامل حالش می‌شود و در اثر انوار ربوبی به اندیشهٔ حقّ رهنمون می‌شود.

متن الخارج و حاقّ الأعيان؛ فتكون نسبة الوجود الأصيل العيني إلى ذاته نسبةَ الإنسانية إلى ذات الإنسان ...

فإذن لو كانت للشيء ماهية وراء الوجود، كانت مرتبة ماهيته وراء مرتبة الوجود التي هي بعينها مرتبة التشخّص أو مساوقتها ...

و أمّا إذا كان الوجود الأصيل في الأعيان هو نفس ماهيته بعينها فلاتتصوّر له لا محالة كلّية ولا تشخّص ... إذا لم تكن الذات العينية وجودها الأصيل في متن الأعيان هو بعينه جوهر نفسها و مرتبة ذاتها من حيث هي هي.»[1]

بی‌شکّ مباحثی از این دست در تکوین نظریهٔ اصالت وجود با ساختاری که صدرالمتألّهین ابداع کرد، نقش مؤثّری داشته است.

ه. **مقولات عشر**: به اتّفاق همگان ارسطو نخستین کسی است که این بحث را طرح کرد. امّا شیخ اشراق معتقد بود که ارسطو آغازگر این بحث نیست، بلکه شخصی به نام ارخوطرس مبدع آن بوده است.[2] در هر حال مبحث مقولات (قاطیغوریاس) برای اوّلین بار در مجموعهٔ رسائل منطقی ارسطو ـ موسوم به ارغنون ـ و به عنوان نخستین رساله طرح شد. بعدها دیگر دانشمندان علم منطق نیز به پیروی از معلّم اوّل این بحث را در کتابهای منطقی گنجاندند. امّا بتدریج در اثر رشد منطق و شکوفایی حکمت اسلامی، مبحث مقولات از سلسله بحثهای منطقی خارج و در زمرهٔ مباحث فلسفی قرار گرفت.

در منطق بحث از مقولات پس از مبحث کلّیات خمس (ایساغوجی) آغاز می‌شود. چه پس از انقسام کلّی به اقسام پنج گانه و تبیین کلّی‌ای به نام جنس که ما به الإشتراک افرادِ مختلفة الحقیقة است، این سؤال مطرح می‌شود که آیا هر جنسی خود زیر مجموعهٔ جنسی دیگر قرار دارد؟ و اگر چنین است این سلسله به کجا منتهی می‌شود؟ در مبحث کلّیات خمس اثبات می‌شود که سلسلهٔ اجناس تصاعدی است و در نهایت به جنسی منتهی می‌شود که فراتر از آن جنسی نیست. در اصطلاح این جنس «جنس عالی» یا

---

۱. القبسات، صص ۴۹ ـ ۵۱.

۲. ر.ک: مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۱ (التلویحات)، ص ۱۲.

«جنس الأجناس» نامیده می‌شود؛ و مقولات در واقع همان اجناس عالیهٔ ماهیات ممکنه می‌باشند.

و امّا بحث حکما از مقولات، از اینجا آغاز می‌شود که :

اگر ما نسبت هر مفهومی را با وجود لحاظ کنیم، از سه حال بیرون نیست :

۱. یا وجود برایش ضرورت دارد (واجب الوجود).

۲. یا عدم برایش ضروری است (ممتنع الوجود).

۳. و یا اینکه وجود و عدم برایش یکسان است (ممکن الوجود).

در مبحث مربوط به ویژگیهای واجب الوجود و صفات باری، به واسطهٔ براهین توحید اثبات شده است که او منحصر در یک فرد است. امّا ماهیت ممکنات دارای افراد متعدّدی است که از آنها با عنوان مقولات یاد می‌شود.

اصطلاح مقولات جمع مقوله و به معنای محمول است. علّت این نامگذاری آن است که تنها مقولات هستند که به حمل ذاتی بر اشیا حمل می‌شوند و چیزی به حمل ذاتی بر آنها حمل نمی‌شود.

یکی از اختلافی‌ترین مباحث، بحث از عدد و شمار مقولات است. در کتاب مقولات و آراء مربوط به آن به شانزده رأی اشاره شده است.[1]

مشهور ـ از جمله شیخ الرئیس بوعلی سینا و صدرالمتألّهین شیرازی ـ معتقدند که مقولات منحصر در ده مقوله می‌باشند :

انّ المقولات قديم تحصر — في العشر و هي « عرض » و «جوهر»
فأوّل له وجود قاما — بالغير و الثاني لنفس داما
ما يقبل القسمة في الذات ف« كم » — و « الكيف » غير قابلٍ بها ارتسم
« أين » حصول الجسم في المكان — « متى » حصول خصّ بالزمان
و نسبة تكرّرت « إضافة » — نحو ابوّة أخا لطافة

---

۱. ر.ک : مقولات و آراء مربوط به آن، صص ۵۴ ـ ۵۵.

« وضــع » عــروض هــيئة بــنسبة ‌ ‌ ‌ لجـــــزئه و خــــارج ذا ثـــبت
و هـــيئة بـــما أحـــاط و انـــتقل ‌ ‌ ‌ « مـــلک » کثوب أو أهـاب اشـتمل
« أن يــفعل » التأثـير، « أن يـنفعلا » ‌ ‌ ‌ تأثّـــــر مــــادام کـــلّ کـــملا[1]

ایشان هیچ برهانی برای اثبات ادّعای خویش و اینکه مقوله‌ای وجود ندارد که اعمّ از تمامی یا بعضی از مقولات یاد شده باشد، اقامه نکرده و صرفاً به استقراء استناد کرده‌اند.

برخی همچون عمر بن سهلان ساوجی معتقد بودند که مقولات نسبی به یک مقوله ـ یعنی مقولهٔ نسبت ـ باز می‌گردند، و در نتیجه مقولات منحصر در چهار مقولهٔ جوهر، کمّ، کیف و نسبت می‌باشند. غافل از اینکه نسبتْ مفهومی غیر ماهوی است که از نحوهٔ وجود انتزاع می‌شود. بعلاوه اگر صرف عمومیتِ مفهومِ نسبت برای مقوله بودن آن کافی باشد، در آن صورت می‌توان چنین ادّعا کرد که :

۱. مقولات منحصر در دو مقولهٔ جوهر و عرض باشند. چه مفهوم عرض بر تمامی مقولات عرضی صدق می‌کند.

۲. یا اینکه مقولات منحصر در یک مقوله باشند. چه مفاهیمی همچون شیء و ماهیتْ اعمّ از تمامی مقولات بوده و بر همهٔ آنها صادقند.

شیخ اشراق نیز معتقد بود که مقولات عبارتند از : حرکت، مضاف، کمّ، کیف، جوهر. عین عبارت او چنین است :

> « و لمّا کان المحمول علیه الوجود إمّا موجوداً لا في موضوع و هو الجوهر، و إمّا موجوداً فیه إمّا غیر قارّ الذات کالحرکة، أو قارّها الذي لایعقل إلّا مع الغیر و هو المضاف، و القارّ الغیر الإضافي إمّا أن یوجب لذاته التجزّي و النسبة و هي الکمّیة، أو لایوجب لذاته ذانک و هو الکیف، فانحصرت الأُمّهات من المقولات في خمسة. »[2]

---

۱. مجموع المتون الکبیر، ص ۴۹۰.

۲. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۱. (التلویحات)، ص ۱۱.

افزون بر اشکالات پیشین ایرادی که بر شیخ اشراق وارد می‌شود این است که حرکت مفهومی است که از نحوهٔ وجود ـ یعنی از وجود سیّال غیر قارّ ـ انتزاع می‌شود؛ و وجود در مقابل ماهیت قرار دارد؛ بنابراین نمی‌توان حرکت را جزء مقولات که از مصادیق ماهیت‌اند به شمار آورد.

و امّا دیدگاه میرداماد: آن گونه که از ظواهر کلمات میر در اثر حاضر برمی‌آید او مقولات را منحصر در دو مقولهٔ جوهر و عرض می‌داند. میر در بخش مربوط به انواع جوهری و مقولات عرضی چنین می‌گوید:

«إنّ تحت كلّ من الجنسين الأقصيين أنواعاً أوّليةً محصّلةً متباينةَ المهيّات في درجة واحدة هي أجناس الأنواع، مترتّبةً في التنازل إلى السافلات الحقيقية. ففي جنس مقولة الجوهرِ الجوهرُ العقليُّ المفارقُ مطلقاً، و يقع على الأنوار العقلية المتخالفة الأنواع التي هي بالفعل في الفطرة الأولى بحسب كمالاتها التي هي فرائض الحقيقة أو نوافلها على الإطلاق؛ و الجوهر النفسي المفارق في ذاته فقط، و يقع على النفوس المفارقة التي لها في فطرتها الأولى كمالاتٌ بالقوّة يتحمّل هي بها بالفعل في الفطرة الثانية؛ و الهيولى الأولى فعلية جوهر ذاتها متضمّنة فيها القوّة المطلقة و تعمّ الهيوليات المختلفة بالحقيقة النوعية و الصورة القائمة الوجود و التشخّص في المادّة بضربَيها الجرمانية المنوّعة و المتقوّم من المادّة و الصورة الذي هو البرزخ، أى الجسم بأقسامه التي هي البرازخ الجسمانية بأنواعها و في جنس مقولة العرض الذي هو مقولة المقولات المشهورية العرضية على الحقيقة.» [1]

و. نظریهٔ وحدت حمل: برخی از قضایا به گونه‌ای هستند که در ظاهر خود را نقض می‌کنند. قضایای مانند: «جزئی جزئی است» در حالی که جزئی کلّی است و افراد متعدّد دارد؛ و «المعدوم المطلق لایخبر عنه» و حال آنکه این خود نوعی خبردادن از معدوم مطلق است. این قضایای معمّا گونه که در زبان اروپایی «pradox» یعنی

---

۱. اثر حاضر، ص ۲۰۵.

متناقض‌نما نامیده می‌شوند، از دیرباز توجّه اندیشمندان را به خود جلب کرده‌اند. حکما و علمای منطق پیش از طرح این شبهه وحدتهای لازم در تناقض را منحصر در هشت وحدت می‌دانستند:

در تناقض هشت وحدت شرط دان | وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافه، جزء و کلّ | قوّه و فعل است در آخر زمان

امّا پس از آن با بحثها و تحقیقهای فراوان، وحدت حمل را نیز بدان افزودند. بدین ترتیب، تناقض بدوی در قضایای یاد شده از میان رفت. به عنوان مثال در قضیهٔ « جزئی جزئی است » معتقد بودند که حمل اوّلی است؛ یعنی مقصود از جزئی ـ موضوع قضیه ـ مفهوم جزئی است. چه هر مفهومی خودش خودش است. امّا وقتی همین جزئی را نسبت به افراد و مصادیقش بسنجیم ـ حمل شایع ـ دیگر جزئی نخواهد بود، بلکه کلّی است.

حاج ملّاهادی سبزواری در شرح منظومه این راه حلّ را به برخی از متأخّران نسبت داده است؛[1] و مشهور آن است که این نظریه را صدرالمتألّهین شیرازی ابداع کرده است. در حالی که در اثر حاضر مشاهده می‌کنیم که میرداماد پیش از آنها به این نکته توجّه داشته و به تحلیل آن پرداخته است.

۳. نثر و شیوهٔ نگارش

میرداماد به جملهٔ فنون ادبی، اعمّ از صرف، نحو، لغت، معانی، بیان، بدیع، عروض احاطه داشت. افزون بر آن از جودت طبع و سلاست در بیان برخوردار بود. شاهد صدق این مدّعا سرودهٔ لطیف، جذّاب و مملوّ از استعارات، مجازات و صنایع ادبی او؛ یعنی مثنوی مشرق الأنوار و نامه‌ای است که خطاب به شیخ بهاءالدین نگاشته است. امّا نثر او

---

۱. شرح المنظومة، ص ۶۰.

بویژه در آثار علمی‌اش نثری منحصر به فرد است. نثر او دارای ویژگیهای خاصّ است. این ویژگیها به قدری است که حتّی برخی او را صاحب سبک دانسته‌اند. سخن این عدّه اگر بتمامه درست نباشد، لااقلّ به این مقدار قابل قبول است که نثر وی دارای عناصری است که آن را از نوشتارهای دیگران متمایز می‌سازد.

میر چه در ناحیهٔ مفردات و واژگان و چه در ناحیهٔ ترکیب و ساختار جملات به گونه‌ای خاصّ عمل می‌کرد. از واژگان نامأنوس، و غریب بسیار بهره می‌برد و حتّی خود دست به جعل لغات می‌زد. در زمینهٔ ترکیب و ساختار عبارتها نیز گاه از قواعد معمول عدول می‌کرد و اندیشه‌های خویش را در قالبهایی فراتر از قید و بندهای معمول ادبی القاء می‌نمود؛ و همین باعث شده بود تا نثر او نثری متکلّفانه و آمیختهٔ با تعقید و پیچیدگیهای خاصّ باشد. در نتیجه بسیاری از فهم مطالب او عاجز باشند و درک نوشته‌های او را نوعی هنر بدانند. میر خود در پاسخ به یکی از منتقدان معاصرش چنین می‌نگارد:

> «نهایت مرتبهٔ بی‌حیایی است که نفوس معطّله و هویّات هیولانیه در برابر عقول و جواهر قادسه به لاف گزاف و دعوی بی‌معنی برخیزند. این قدر شعور باید داشت که سخن من فهمیدن هنر است نه با من جدال کردن و بحث نام نهادن.»

علاّمه سیّد محسن امین نیز پیرامون نثر خاصّ میر چنین می‌نویسد:

> و عباراته في بعض مؤلّفاته غير خالية من التعقيد، و قد يستعمل في عناوين كلامه ألفاظاً تفرّد باستعمالها بحالٍ شبيهٍ بالتقعّر؛ فيقول في رسالة الرضاع: «استوجب حقّ صون الدين عن تحريف الغالين استجداد الكشط و استحفاء الفحص في تقدمة و استنباتات ثلاث و تختمة.» و يقول في بعض عناوينه: «ضابط و فيصل»، «ضابطة و تثبيت» و في بعضها: «ذيالة فيها مقالة»، «ذنابة»، «ضابطة احصائية»، «شكٌ و ضابطة»، «بحث تفصيلي و ضابط تفصيلي»،

«ضابطة تلخیصیة» و «لحاقة».[۱]

پیچیدگی‌های نثر میر و دشواری فهم آن به حدّی است که برخی برای آن داستانها ساخته‌اند و گاه آن را به نظم در آورده‌اند. از جمله شاعر معاصر، نیما چنین حکایت کرده است که:

میرداماد، شنیدستم من
که چوبگزید بُن خاک وطن
بر سرش آمد و از وی پرسید
ملکِ قبر که: «من ربّک من؟»
میر بگشاد دو چشمِ بینا
آمد از روی فضیلت به سخن:
اُسطُقسی‌ست - بدو داد جواب -
اُسطُقسات دگر زو متقن.
حیرت افزودش از این حرف، ملک
بُرد این واقعه پیش ذوالمن
که: «زبانِ دگر این بنده‌یِ تو
می‌دهد پاسخ ما در مدفن.»
آفریننده بخندید و بگفت:
«تو به این بندهٔ من حرف نزن.
او در آن عالم هم، زنده که بود،
حرفها زد که نفهمیدم من!».[۲]

امّا در این میان آنچه که اهمیّت دارد، یافتن علّت این تعقید گویی است:

۱. آیا میر توان نگارش سلیس و روان را نداشته؟ بی شکّ این گونه نیست. چه موارد نقض متعدّدی وجود دارد که بطلان این ادّعا را اثبات می‌کند، که به برخی از آنها اشاره شد.

---

۱. أعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۹.

۲. مجموعهٔ کامل اشعار نیما یوشیج، ص ۱۵۷.

۲. آیا عدم انسجام، سطحی و بی‌محتوا بودن باعث ابهام آنها شده است؟ بی تردید این گونه نیست، بلکه به اتّفاق تمامی شاگردان او و به اجماع تمامی آشنایان با مباحث فلسفی، اندیشه‌های میر جزء عمیق‌ترین و ناب‌ترین آرای حکمی در طول تاریخ بشر است. عمق و غنای مبانی میر به حدّی است که برخی به افراط گرائیده او را استاد البشر، فضل الحکماء المتقدّمین و المتأخّرین، فرید دهر دانسته و نظیری برایش نیافته اند.

پس علّت چیست؟ با توجّه به عصر مصنّف براحتی می‌توان علّت این مسئله را یافت. چه عصر مصنّف مساوی با حاکمیت فقها، غلبهٔ دانشهای نقلی، اخباریگری و موج حکمت ستیزی بود. طبیعی است که در چنین فضای رعب انگیزی برای مصون بودن از تیغ برّندهٔ تعصّبات، کج فهمی ها و تکفیرها ـ که قطعاً منجرّ به شکنجه، تبعید و قتل می‌شد ـ راهی جز این نبود که او آرا و اندیشه‌های عمیق خویش را در پس پرده‌های تعقید ات لفظی پنهان کند تا تنها آنان که صلاحیت پذیرش و فهم معانی عمیق فلسفی را دارند، این پرده‌ها را کنار زنند و به تماشای جمال مضامین مستور در آنها بنشینند.

پروفسور هانری کربن در این رابطه می‌گوید:

> «اما در واقع صورت مبهم و غامض اندیشه‌های او مربوط به چیست؟ ما نباید برای تفکّر او عدم استحکام و صلابتی که مانع از تسلّط بر خود است تصوّر کنیم؛ و نیز نباید بپنداریم که وی از یافتن شیوهٔ بیان تمام و کامل عاجز داشته. بلکه باید این ابهام و غموض بیان را وسیله‌ای برای حمایت و صیانت این فیلسوف و حکیم در برابر عموم دشمنان، در قبال تعقیبها و تعذیبهایی بدانیم که هیچ کدام از فلاسفه و یا شاگردان وی از آن مصون نبوده‌اند.
>
> و اطّلاع دیگری در این مورد در دست داریم که خود مبیّن و مفسّر آن ابهام و غموض بیان است. این اطّلاع جنبهٔ رؤیایی دارد ولی حاوی درسی حکیمانه است. ملاّصدرا استاد خود ـ میرداماد ـ را پس از مرگ وی در خواب دید که از او می‌پرسید: سبب چیست که مردم مرا هدف تکفیر ساخته‌اند، در حالی که شما را هرگز تکفیر نکرده‌اند. اگر چه مسلک و مشرب حاضر مرا با مشرب شما تفاوتی نیست؟!»

> میرداماد بدو پاسخ می‌گوید: «این امر را موجب آن است که من مسائل فلسفی را به طرزی بیان داشته‌ام که فقها و متألّهین رسمی را قدرت آن نیست که چیزی از آنها درک نمایند و جز یزدان شناسان حکیم کسی قادر به فهم آن مسائل نمی‌باشد. در صورتی که تو راهی بر خلاف طریقت من پیموده‌ای. تو مسائل فلسفی را چنان صریح و روشن بیان می‌نمایی که هر معلّم ساده وقتی کتابهایت را مطالعه کند می‌تواند از آن اطّلاعات باخبر گردد. به همین جهت است که تو را در معرض تکفیر آورده‌اند، ولی در مورد من از هر ایذا و اهانتی عاجزند!»[۱]

مصنّف گرچه با به کار بردن این شیوه امکان این را یافت تا براحتی به تحقیقات خود ادامه دهد و نظام فلسفی خاصّی را پی‌ریزد، و حکما و فلاسفهٔ متعدّدی را تربیت کند. امّا همین امر باعث شد تا علی رغم جایگاه مهمّ او در مسیر رشد و بالندگی حکمت اسلامی، و تأثیرات محسوس و نامحسوس نظریاتش در حکمت متعالیهٔ صدر المتألّهین، گمنام بماند و در منابع تاریخ فلسفه کمتر از او یاد شود.

۴. طهارت، صفای باطنی و کمالات روحی

زندگانی این حکیم متألّه از بدو تولّد تا هنگامهٔ وصل، سراسر طهارت بود و پاکی و عشق الهی و جذبه و نور. او در خانواده‌ای که همگی از عالمان وارستهٔ عصر خویش بودند به دنیا آمد و تربیت شد و در محفل بزرگان حکما و عرفای عصر خویش تلمّذ کرد. تمامی عمر خویش را به عبادت حضرت حقّ، سیر و سلوک و مجاهده پرداخت و در این رهگذر ضمیر پاکش همواره در معرض نسیم جانبخش نفحات الهی و تابش فیوضات و انوار ربّانی قرار داشت و از تجارب جذّاب عرفانی و مشاهدات و خلسه‌های ملکوتی بهره‌مند شد.

او «در تزکیهٔ نفس نفیس و تصفیهٔ باطن شریف و سیر رضیّه و شیم مرضیّه، عدیل و

---

۱. القبسات، مقدّمه، صفحات هشتاد و هفت الی هشتاد و هشت.

نظیر»[۱] نداشت، «به خدا زمان از آوردن مانند او عقیم است و مکارمش رانمی‌توان احصاء نمود.»[۲] «لمحه‌ای از اوقات شریفش به بطالت نگذشته.»[۳]

«در زهد و تقوا و عبادات و قیام او به وظائف مقرّرهٔ دینیه نیز نوادری منقول است. گویند: در تمامی اوقات تکلیف خود به جمعه و جماعت و ادای نوافل یومیّه مواظبت داشت، یک نافله از او فوت نشد، چهل سال در موقع خواب دراز نکشید، در هر شبی نصف قرآن (پانزده جزو) خوانده و بیست سال هم مباحات را تا به حدّ وجوب و ضرورت نرساندی مرتکب نشدی. با شیخ بهایی معاشر بود و نسبت به یکدیگر وظایف ادب و احترام تمام و لوازم صداقت و اخلاص خاصّ الخاصّ را معمول می‌داشته‌اند به طوری که نظیر آن را در سلسلهٔ اهل علم خصوصاً بین المعاصرین کمتر سراغ توان کرد.

روزی شاه عبّاس برای تفرّج سوار بود و این دو عالم ربّانی نیز که تقرّب تمام داشته‌اند حاضر رکاب بوده‌اند. شاه محض امتحان صدق و صفای باطن ایشان، نزد میرداماد که به جهت بزرگیِ جثّه‌اش عقب‌تر می‌آمد و آثار خستگی در بشره‌اش ظاهر بود آمد و گفت: «این شیخ (بهایی) اصلاً وظیفهٔ تمکین و وقار را رعایت نکرده و جلوتر می‌رود و اسب‌بازی می‌کند، برخلاف جناب شما که با کمال تمکین و وقار هستید.»

میرداماد گفت: «مطلب نه چنین است، بلکه اسب شیخ از کثرت فرح و انبساطی که از حامل بودن وجود محترمی مانند شیخ را دارد رقص و وجد می‌کند و نمی‌تواند آرام بگیرد که عالم معظّمی مثل شیخ بر وی سوار شده است.»

پس شاه پنهانی پیش شیخ رفته و گفت که: «میر، از کثرت فربهی و بزرگی جثّه، اسب را هم خسته کرده و به زحمت انداخته به طوری که تاب حرکت ندارد.»

شیخ گفت: «مطلب نه چنین است، بلکه آن خستگی که در اسب میر مشاهده می‌شود فقط در اثر عجز و ناتوانی از باربرداری علمی است که کوههای بزرگ از تحمّل آن عاجز هستند.»

---

۱. خلاصة الأشعار، به نقل از القبسات، مقدّمه، صفحهٔ بیست و هشت.

۲. سلافة العصر، ص ۴۷۷.

۳. عالم آرای عبّاسی، ج ۱، ص ۱۶۴.

سلطان در دم پیاده شد و در میان آن همه جماعت حاضرین رکاب، محض شکرانهٔ آن نعمت بزرگ صفای باطن و پاکدلی علمای عصر او، به روی خاک افتاده و سجدهٔ شکر بجا آورد.»[۱]

دو خلسه‌ای که شاگرد او، قطب الدین اشکوری در محبوب القلوب حکایت کرده نیز از دیگر شواهدی است که بیانگر اوج حالات عرفانی و طهارت نفسانی میر است. در بخشی از نخستین خلسه که در تاریخ ۱۰۱۱ هـ. ق رخ داده ـ و ذکر آن گذشت ـ چنین می‌گوید:

> «ظهور کرد در پیش من نور درخشان و خیره‌کننده‌ای با جلال و عظمت و به صورت انسانی که بر بال راست آرمیده باشد. به همان نحو شکل نورانی دیگری با جلال بیشتری مشاهده کردم که در زیبایی خود می‌درخشید و درخشش او به اطراف و جوانب ساطع بود. همچنان بود که گویی در گوش جان من خوانده بودند که آن شیخ نورانی شمایل شاه مؤمنان، حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام امام اوّل بود، در حالیکه شیخ آرمیده یا نشسته حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را می‌نمود».

«از لحن میرداماد چنین برمی‌آید که با نهایت شعف و سرور تسلّای خاطر زاید الوصفی از لطف و کرامت حضرت امیر به واسطهٔ این خلسهٔ روحانی برای قلب پر درد و غم خیز او حاصل گردیده است.

مطلب مهمّ در حدیث مزبور این است که امام اوّل امیرالمؤمنین علیه السلام وی را به رموز و اشاراتی آشنا می‌کند و دعای حفظ را به وی می‌آموزد که با از بر خواندن آن از گزند مصائب مصون خواهدماند. دعای مزبور عبارت از تذکّر ذهنی به چهارده معصوم ـ اعنی حضرت رسول اکرم، حضرت فاطمة الزهرا و دوازده امام ـ می‌باشد که بندهٔ حقّ را إحاطه کرده و از وی حراست می‌کنند. در مقابل پیغمبر اکرم، دست راست مولا امیرالمؤمنین،

---

۱. ریحانة الأدب، ج ۶، صص ۵۸ ـ ۵۹.

دست چپ یازده امام و عقب سر پنج تن آل عبا، مشرف بر این گروه بالای سر و در مرکز فاطمهٔ زهرا دخت رسول، مجمع النورین و مقطع دو تشعشع و دو منبع نور؛ یعنی نور نبوّت و نور ولایت. بالاخره افسری نورانی از ملائک گروه مقدّس و تجلّی دائرهٔ قدس را تمام عیار می‌سازد.

در اینجا و در این مقام نکات و دقایقی لطیف و روشن در زمینهٔ روانشناسی مذهبی و معنوی به خاطر خطور می‌کند که بسیار قابل ملاحظه است:

اوّل اینکه در حیات باطنی شخص میرداماد واقعهٔ مهمّ و حدیث لطیف و بی‌مثالی است که طیّ سالهای متمادی دورهٔ تکوین و تهیّؤ خود را پیموده و ملازم با تذکّر و تفکّر جلوهٔ ظهور یافته است. احساس حضور و مشاهده به درجه‌ای شدید و عالی بوده است که میرداماد پس از خروج از حالت خلسه می‌گوید: «تا روز حشر به آرزو و تمنّای تجدید و احیای این منظرهٔ دلپذیر و بی‌مثال خواهم نشست».

در مرحلهٔ ثانی جنبهٔ معرفت النفسی این حدیث را در سه نکتهٔ دقیق می‌توان خلاصه کرد:

نخست اینکه گروه تصاویر و تمثال‌ها در داخل دائره‌ای که با حلقهٔ فرشتگان محدود گردیده کاملاً شکل «مندله» را که در دیگر مذاهب عرفانی مرسوم است به یاد می‌آورد. مندله شکلی است مدوّر که در آئین بودایی مقام خاصّی در ریاضت و تمرکز روح و تفکّر و مشاهده دارد و اکثراً دایره‌ایست که در داخل آن تصاویر و تمثال‌های خیال بخش و رمزهای مختلف عالم وجود و مخلوقات آسمانی فوق الطبیعه مجسّم و مرتسم گریده و شخص متفکّر با خیره شدن به درون دایره آهسته آهسته از حواشی به مرکز دایره متوجّه گردیده و در آن مرکز هستی علوی و آسمانی خود را جستجو می‌کند و امنیت و جمعیت خاطر و تعادل وجود خود را در آن نقطه بدست می‌آورد.

دوم اینکه در دایرهٔ روحانی میرداماد، شخص وی ـ یعنی شخص مجذوب ـ در وسط قرار گرفته با این تفاوت که بالای سر او در مرکز حقیقی دایره، تمثال بی‌مثال فاطمة الزهراء علیهاالسلام بتمامی دایره و تمامی گروه مشرف است و حاکمیت دارد. بنابر این وجود

شخصیت مقدّس این خاتون عالم اسلام است که مرکز ثقل وجود را تشکیل می دهد.

اینک اگر خوب التفات کنیم در تجربهٔ خلسه و انجذاب عرفانی میرداماد بدین نکته تشابه توجّه می‌کنیم که در مذهب تشیّع تصویر تمثال حضرت زهرا به عنوان عالی‌ترین مظهر تقدّس برابر تصویر حضرت مریم در عالم عرفان مسیحیت؛ یعنی مظهر عقل کلّ وخلّاق و محمل روح القدس می‌باشد. این نحوه تقدیس و تقدّس در فِرَق مختلف تشیّع ـ اعمّ از شیعه اثنا عشری و مذهب اسماعیلیه ـ جاری و رایج است. ...

به هر تقدیر رمز دایره‌ای شکل معنوی با نتیجهٔ تلاشها و تحقیقاتی که امروزه روانشناسی تحلیل خاصّه در باب اصل و منشأ اصلی یا ازل (Archetype) به عمل آورده است، کاملاً وفق می دهد.

بالاخره نکتهٔ سوم دربارهٔ منظرهٔ روحانی میرداماد این است که ما در اینجا فی الحقیقة در برابر نمونهٔ کامل از مُثُل اصلی یا ازلی قرار گرفته‌ایم و با تحقیقاتی که این جانب به عمل آورده‌ام «دعای حفظ» در اکثریت قریب به تمام کتب دعای متداول در مذهب شیعهٔ امامیه مضبوط است و یقیناً تجربهٔ روحانی میرداماد منبع و منشأ دعای مزبور را تشکیل می‌دهد به طوری که عبارات و کلمات آن عین همان است که میرداماد بعد از خروج از حالت انجذاب روحانی تقریر و املا کرده است.»[۱]

نکتهٔ جالب توجّه دیگری که بر شدّت صفای باطنی میر دلالت دارد اینکه علّامه مجلسی که به عنوان نماینده و سمبل اخباریگری و معاندت با حکما و عرفا و مسلک میرداماد در عصر صفوی به شمار می آید، با نقل خلسهٔ دوم میر ـ که در تاریخ ۱۰۲۳ هـ ق به وقوع پیوسته ـ در کتاب بحارالأنوار اذعان دارد که: «در بین رسالات غریبهٔ میرداماد، رسالهٔ حاضر، علامت و نشانهٔ تألّه و تقدّس وی می‌باشد و بخوبی جنبهٔ قدس و نحوهٔ اخلاص باطنی وی را جلوه‌گر می‌سازد!»

بی شکّ تحمّل آن مضامین عمیق حِکمی تنها از پس چنان روح مطهّر و قدسی برمی آید و بس، و انوار لاهوتی و لمعات ربّانی تنها از چنان منبع نورانی قابل اشراق است

---

۱. القبسات، مقدّمه، صفحات نود و چهار الی نود و شش.

و بس.

در منابع تاریخی آورده‌اند که شدّت پاکی، صفا و طهارت نفس او باعث شده بود تا در اعماق وجود مردم زمانهٔ خویش نفوذ کند و آنها به او عشق ورزند. این علاقه و اشتیاق به حدّی بود که شاه عبّاس هماره ترس از این داشت که میر با بهره بردن از پشتوانهٔ مردمی خویش او را به کنار نهند و خود بر مسند حکومت تکیه زند.

۵. جامعیت

گرچه شهرت میرداماد بیشتر در زمینهٔ فلسفهٔ اسلامی است، امّا در تمامی علوم و دانشهای متعارف عصر خویش ـ اعّم از علوم ادبی، فنون بلاغی، اصول، فقه، ریاضیات، رجال، علوم غریبه، تفسیر ـ سرآمد همگان بود و گاه در برخی از آنها رأی منحصر به فرد داشت[۱] و در یک کلام جامع معقول و منقول بود و در عین حال:

عقلیش از قیاس عقل برون نقلیش از قیاس نقل فزون

کثرت، تنوّع و عمق آثار وی حاکی از میزان جامعیت اوست.

ـ او از فقهای طراز اوّل زمانه خویش به شمار می‌آمد، و مجتهدان آن دوره فتاوی شرعیه را به تصحیح آن جناب معتبر می‌شمردند. از جملهٔ آثار فقهی او می‌توان به شارع النجاة، ضوابط الرضاع و جواب السؤال عن تنازع الزوجین في قدر المهر اشاره کرد.

ـ از بسیاری از مشایخ اجازه، اجازهٔ روایت داشت؛ بر اکثر منابع روایی حاشیه زد و شرح مفصّل و عمیقی بر جامع روایی کافی نگاشت موسوم به الرواشح السماویة که متأسّفانه توفیق اتمام آن را نیافت.

ـ در ادبیات قریحه‌ای سرشار داشت که دیوان اشعار فارسی و عربی و مثنوی مشرق الأنوار دالّ بر آن است.

---

۱. به عنوان مثال: در مبحث دلالت، برخلاف اجماع تمامی اندیشمندان اصولی قائل به ذاتی بودن دلالت لفظ بر معنا بود و در مسئلهٔ رضاع معتقد به عموم منزلت.

ـ در تفسیر و کشف اسرار و تأویل آیات قرآن کریم تبحّری خاصّ داشت. و رساله‌ها و کتابهای متعدّدی در این زمینه نگاشت که از آن میان تفسیر سدرة المنتهی و تأویل المقطّعات از شاهکارها و آثار جاودانه تفسیری به شمار می‌آیند.

ـ به حلّ معضلات و مشکلات علوم عنایتی تامّ داشت. از این رو رسائلی چون انموذج العلوم را در حلّ برخی از معضلات: ریاضیات، کلام و اصول فقه تحریر کرد.

سیدّ علی خان مدنی در باب جامعیت میر چنین می‌گوید:

«إن عدّت الفنون فهو منارها الذي يهتدى به أو الآداب فهو مؤمّلها الذي يتعلّق بإهدابه أو الكرم فهو بحره المستعذب النهل و العلل أو النسيم فهو حميدها الذي يدبّ منه نسيم البرء في العلل.»[1]

میرداماد از این جامعیت که رهاورد عنایات الهی و استعدادهای ذاتی او بود، در راه پیشبرد معارف دینی و هدایت جامعهٔ اسلامی بهرهٔ تامّ برد و برگ زرّینی از تاریخ فرهنگ اسلامی را رقم زد.

۶. حضور سیاسی

با نگاهی اجمالی به تاریخ حیات حکما درمی‌یابیم که عموم آنها از حضور در عرصه‌های سیاسی ـ اجتماعی سرباز زده و گوشهٔ عزلت و انزوا بر می‌گزیدند و به تألیف و تدریس اشتغال داشتند. از برجستگیهای میرداماد این بود که برخلاف آن اکثریت، در صحنه‌های سیاسی ـ اجتماعی جامعهٔ خویش حضور جدّی داشت. حتّی گاه پا را فراتر گذاشته نسبت به سرنوشت کشورهای مسلمان دیگر نیز حسّاسیت نشان می‌داد. نمونهٔ آن نامه‌ای است که میر در ضمن آن علمای بغداد را به حضور بیشتر در صحنهٔ اجتماع و نقش داشتن در تصمیم گیریهای حاکمان خود ترغیب کرده و راه کارهای عملی را بدانها توصیه نموده است. در اینجا خالی از فایده نخواهد بود که متن این مراسله را عیناً نقل کنیم:

---

۱. سلافة العصر، ص ۴۷۸.

« راقم نمیقه و اقلّ خلیفه، محمّد باقر استرآبادی مدرّس دارالسلطنهٔ اصفهان بعد از تبلیغ ادعیهٔ محبّت آغاز مودّت انجام، برای حقایق نمای علمای اعلام و فضلای عالی مقام دارالسلام إنها و اعلام می‌دارد که:

در این ایّام سعادت فرجام که این احقر عباد به تقریب زیارت روز عرفه و احراز شرایف طواف اماکن مشرّفه وارد این ارض فیض بنیاد گردید، از تقریر جمعی که از شدّت جوع از تنگنای قلعه فرار کرده می‌آیند، معرفت کامل به احوال سکنهٔ آنجا حاصل نمود. معلوم شد که هر روز جمع کثیر از صغیر و کبیر و برنا و پیر در قلعه از فقدان قوت فوت و تلف و ملحق به سایرین سلف می‌گردیدند، چون اهل قلعه قایل کلمتین طیّبتین شهادتین و امّت رسول الثقلین و در قبله و کتاب موافق و در دین و شریعت مطابق بودند، به مدلول کریمهٔ ﴿ وَ إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾[1] و به مفاد ﴿ وَ إِن تَنْتَهُوا فَهُو خَيْرٌ لَكُمْ ﴾[2] با رؤسای پرخاش جوی مستدلّاً عن احکام اللّه گفتگو نموده، جمعی از ایشان را با خود همداستان و به خدمت بندگان خان والاایشان کشور ستان فایز و به دلایل عقلیه و نصوص شرعیه ایشان را به امتثال فرمان ﴿ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[3] ارشاد و به منطوقهٔ ﴿ وَ نَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ ﴾[4] تصفیهٔ زلال عناد نموده، به نگارش این صحیفه پرداخت.

بر ضمایر زاکیهٔ حضرات مخفی و مستور نماناد که اگر خان فلکشان را به تأییدات ایزدی و مددکاری بخت سعید داعیهٔ کشور گشایی و دارایی و عالیجاه وزیر صاحب رأی و دستور ملک آرای احمد پاشا هوس حکمرانی و فرومانروایی باشد، عجزه و ضعفا که بهین ودیعهٔ کارخانهٔ ابداعند از این دو حالت بری و لامحاله به نافذ الأمری مبسوط الید در مقام رعیتی و فرمانبری می‌باشند و ایشان را در آن میانه تقصیری نیست که پامال جنود محن و غارت زدهٔ سپاه فتن شوند.

قطع نظر از آن شغل فرماندهی به مصداق ﴿ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ

---

۱. حجرات / ۹.
۲. انفال / ۱۹.
۳. نحل / ۱۲۵.
۴. حجر / ۴۷.

تَشَاءُ ﴾[1] به امر پادشاه ازل منوط و تغییر و تبدیل کار جهانیان به مفاد ﴿ تُؤتِي المُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ المُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ ﴾[2]، به مشیّت سلطان لم یزل موقوف و مربوط و جان سکندرشان مؤیّد من عنداللّه و مشیّد به جنداللّه‌اند؛ و این معنی هم بدیهی است که بعد از آنکه دو صاحب دولت به یکدیگر مسلّط شوند، ناموس بزرگی را صیانت و یکدیگر را اعانت خواهند کرد. امّا عجزه و رعاع الناس از رهگذر عدم مکنت، در میانه پایمال لشگر حوادث می‌گردند به نهجی که این خادم علوم دینیه بعضی مراتب را به حضرت شاخانی القا و ایشان نیز به سمع مبارک اصغا فرمودند.

باید آن حضرات عالیات نیز از راه دینداری و غمخواری مخلوقات حضرت باری، و مراتبی که باید به عالیجاه مشارالیه و باقی پاشایان با عزّ و شأن حالی نموده، خود را بری الذمّة سازند و زیاده بر این عجزه و ملهوفین را به ورطهٔ هلاکت نیندازند، ﴿ وَ لَو أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرَاً لَهُمْ ﴾[3].

و بعد از آن عالیجاه مشارالیه این معنی را نپذیرند و برای کهن ویرانه‌ای که نمونهٔ ﴿ إِنَّ مِنْ أَوْهَنِ البُيُوتِ لَبَيْتُ العَنْكَبُوتِ ﴾[4] است، خون این همه مسلمانان را به گردن گیرند، صاحب اختیارند! »[5]

میرداماد از سیاست و درایت فوق العاده‌ای برخوردار بود. سیّد علی خان مدنی در این رابطه می‌گوید: « أو السياسة فهو أميرها الذي تجمّ منه الأسود في الأجم أو الرياسة فهو كبيرها الذي هاب تسلّطه سلطان العجم »[6]. او با لیاقت و کاردانی خود در دربار صفوی نفوذ کرد و در بسیاری از تصمیم‌گیریهای مهمّ مملکتی نقش داشت. شاه عبّاس نیز به خاطر قوّت او در امر فقاهت و کاردانی در باب سیاست، هماره در مهمّترین مسائل از محضرش استفتا می‌کرد. به عنوان مثال: شاه عبّاس پیرامون محاربهٔ با سپاه روم از

---

۱. آل عمران / ۲۶.
۲. آل عمران / ۲۶.
۳. نساء / ۶۶.
۴. عنکبوت / ۴۱.
۵. میراث اسلامی ایران، دفتر چهارم، صص ۷۱ - ۷۲.
۶. سلافة العصر، ص ۴۸۷.

محضرش این گونه استفتا می‌کند:

«چه می‌فرمایند بندگان نوّاب مستطاب معلی القاب. سیّد اعاظم المحقّقین و سند أفاخم المدقّقین. استاد أهل الحقّ و الیقین و استاد الخلائق أجمعین. فحل الفحول. إمام العقول. حلّال المشکلات بفکره الصائب. کشّاف المعضلات برأیه الثاقب. سلطان العلماء الراسخین. برهان الحکماء المتألّهین. وارث علوم الأنبیاء و المرسلین. محیي مراسم آبائه الطاهرین. شمس المشرقین. بدرالخافقین. ثالث المعلّمین بل المعلّم الأوّل لو کشف الغطاء عن البین جرّ العقول عن المین. آیة في العالمین. عصام الفقهاء المتمهّدین. أعلم المتقدّمین و المتأخّرین. خاتم المجتهدین. سمّی خامس أجداده المعصومین. محمّد باقر العلوم الأوّلین و الآخرین. أیّده اللّه تعالی علی مسند الإرشاد و الإجتهاد إلی یوم الدین.
در این مسئلهٔ شرعیه که عسکر رومیه که قلعهٔ دارالسلام بغداد را محاصره کرده‌اند شرعاً با ایشان مقاتله و محاربه و جنگ و جدال واجب است و هر مؤمن که ایشان را قربةً إلی اللّه بکشد، غازی و جهاد کنندهٔ در راه خدا است و هر مؤمن که در دست ایشان در این محاربه و جنگ کشته شود. شهید است و فرار و گریختن از جنگ ایشان. حکمش گریختن از جنگ و جهادی است که در خدمت امام علیه السلام باشد یا نه؟ بیّنوا خلّد اللّه ظلاکم علی مفارق العالمین.»

آن گاه میرداماد در پاسخ چنین می‌نویسد:

بسم اللّه الرحمن الرحیم

آنچه مرقوم شده که از من مأخوذ است مطابق واقع و مقتضای دین مبین و حکم شرع مقدّس در مسئلهٔ مسؤول عنها همین است: مجاهدهٔ با عسکر روم که محاصر قلعهٔ مدینة الإسلام بغدادند. جهاد شرعی است و در حکم آن است که در مُعَسکر امام واجب الإطاعة واقع بوده باشد. و تقاعد از این جهاد به منزلهٔ فرار و گریختن از معرکهٔ قتال اهل بغی است. هر مؤمن که در این واقعه خالصاً مخلصاً لوجه اللّه الکریم و از برای ابتغاء رضاء الهی مقاتله و محاربه نماید، غازی فی سبیل اللّه است و اگر مقتول شود، به زمرهٔ شهدا

ملحق و رتبهٔ درجهٔ شهادت را مستحقّ خواهد بود، و اللّه سبحانه یحقّ الحقّ و یهدی السبیل.[۱]

وجود پربرکت میر و عالمانی چون او، جامعهٔ اسلامی را از خطرهای بسیاری رهانید و دریچه‌های رشد و کمال را فرا راه آنان گشود و باعث شد تا همواره از عهد صفوی به عنوان شکوهمندترین مقاطع تاریخ ایران یاد شود، دورانی که بار دیگر تمدّن و فرهنگ جامعهٔ ایرانی به اوج خود رسید.

۷. قریحهٔ شعر سرایی

میرداماد طبعی لطیف و قریحه‌ای سرشار داشت و به فارسی و عربی نیکو شعر می‌سرود.[۲] در سرودن غزل توانا بود و در قصیده سرایی و مثنوی تبحّر داشت. مثنوی مشرق الأنوار که به تقلید و پیروی از مخزن الأسرار حکیم نظامی سروده است از مشهورترین آثار منظوم اوست. این مثنوی مملوّ از استعارات و صنایع ادبی بوده و بیانگر قدرت و توان شعری و لطافت طبع میر است.

« و الحقّ بی شائبهٔ اغراق و مبالغه می‌توان گفت که تا صیت سخن سرایان بلاد خراسان فرو نشسته، چون او بلیغی از آن طرف برنخاسته، و تا بُستان فضل در بلاد فارس و عراقین سرسبز شده، چون او بلبلی به هزار دستان ترنّم نیامده. منظومات قصاید پر جزالتش بر مقتضای اذهان درّاک نوای عشّاق آفاق شده، و استعارات مثنویات با سلاستش بر اقتضای افهام راست، غذای پرده سرایان حجاز و عراق آمده. مثنوی مخزن الأسرار شیخ نظامی را تتبّع نموده، و به آن طرز ابیات تازه و معانی بی اندازه در سلک نظم ترتیب داده، مقالات توحیدش در غایت تازگیست، و مناجات و نعتش در نهایت نازکی، مجازاتش به حقیقت بس دلبر است، و معانیش بدرستی و بلندی معجز نما، حروفش مظهر معانی بکر، معانیش مبیّن غرائب فکر؛ به اجماع مستعدّان و اهل اعتبار او

---

۱. میراث اسلامی ایران، دفتر چهارم، ص ۷۳.

۲. ر.ک: طبقات أعلام الشیعة، ج ۲، ص ۴۰.

را بر کمال سخنوری و نکته‌وری بحذافیرها قدرتی اتمّ است؛ و این شیوه بـر جنابش شایسته و مسلّم. »[۱]

نمونه‌ای از اشعار وی که جزئی از آن کُل و برگی از آن بوستان گل و نغمه‌ای از نغمات آن بلبل است، چنین است:

ای عشق مگر مایهٔ بـود آمـده‌ای کز سر تا پا تـمام سـود آمـده‌ای
نقصان تو از چشم بد کس مرساد کـارایش دکّـان وجـود آمـده‌ای

* * *

ای ختم رسل دو کـون پیرایـهٔ تـوست افـلاک یکـی مـنبر نُـه پایهٔ تـوست
گر شخص تو را سایه نیفتد چه عجب تو نوری و آفـتاب خـود سـایهٔ تـوست

* * *

در مرحلهٔ علی نه چون است و نه چند در خـانهٔ حـق زاده بـه جـانش سـوگند
بـــی فــرزندی کــه خــانه زادی دارد شک نیست که باشدش به جای فرزند

* * *

نتوان ز غم تو دل به تـدبیر بـرید کودک نتوان به جهد از شیر برید
بر من نتوان بست به زنجیر دلت و ز تو نتوان دلم به شمشیر برید

* * *

در کعبهٔ « قل تعالوا » از مام کـه زاد از بازوی باب حطّه خیبر که گشـاد
بر نـاقهٔ « لایـؤدّی إلّا » کـه نشست بر دوش شرف پای کراسی که نهاد

* * *

تجهیل من ای عزیز آسان نبود بی از شبهات
محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود بعد از حضرات
مجموع علوم ابن سینا دانم با فقه و حدیث

---

۱. تذکرهٔ خلاصة الأشعار، به نقل از القبسات، مقدّمه، صفحهٔ سی.

وینها همه ظاهر است و پنهان نبود　　جز بر جهلات[1]

* * *

خونم که به تیغ غمزه ریزی　　هم شکر تو بر زمین نویسد
تیغت که به خون من شود سرخ　　بر دست تو آفرین نویسد

* * *

کالدرّ ولدت یا تمام الشرف　　في الكعبة و اتّخذتها كالصدف
فاستقبلت الوجوه شطرَ الكعبة　　و الكعبة وجهها تجاه النجف

* * *

عینان عینان لم‌یکتبهما قلم　　في كلّ عین من العینین عینان
نونان نونان لم‌یکتبهما رقم　　في كلّ نون من النونین نونان

* * *

میرداماد در اشعارش به «اشراق» تخلّص می‌کرد؛ و این حاکی از نفوذ اندیشه‌های شیخ اشراق در میر و شدّت تأثّر او از این اندیشمند بزرگ جهان اسلام است.

فهرست نگاشته‌های مصنّف

همان گونه که گذشت میرداماد جامع علوم و معارف زمان خویش بود؛ از این رو آثار متنوّعی در زمینهٔ منطق، کلام، فلسفه، عرفان، تفسیر، حدیث، رجال، درایه، اصول فقه، فقه، ریاضیات، ادبیات، علوم غریبه از خود بر جای گذارد که با کمال تأسّف تاکنون تنها شمار اندکی از آنها به حُلیه طبع آراسته شده است.

جدای از تألیفات مستقلّ، و شروح و حواشی به یادگار مانده از مصنّف، بخشی از آثار او به:

۱. اجازهٔ روایت به شاگردان و تقریظها
۲. پاسخ استفتائات علما، عموم مردم و شاه وقت بویژه در مسائل مهمّ مملکتی

---

۱. میر در این رباعی به استقبال رباعی مشهور ابن سینا رفته است.

۳. پاسخ به پرسشها و ایرادهای وارد شده بر نظریات او

اختصاص دارد. از این رو ما در این قسمت مجموعهٔ آثار وی را در قالب چهار بخش فهرست می‌کنیم:

الف. کتابها و رساله‌ها

ب. شروح، حواشی و تعلیقات

ج. نامه‌ها و مکاتبات

د. اجازه‌ها

ذکر این نکته ضروری است که ارائهٔ فهرست کامل و دقیق از آثار متعدّد و متنوّع مصنّف بدون در اختیار داشتن تمامی نسخه‌های موجود میسّر نیست. از این رو آنچه که در اینجا با استناد به فهارس نسخه‌های خطّی، کتابهای مرجع، منابع تراجم و آثار چاپی او معرّفی شده، مصون از نقص، خطا و لغزش نیست. امّا از آنجا که «ما لا یدرک کلّه لایترک کلّه» خالی از فایده نیز نخواهد بود. افزون بر آن اینکه تلاش کرده‌ایم تا برخی از اشتباهات معاصران در این باب را مرتفع سازیم.

الف. کتابها و رساله‌ها

۱. اثبات ولایت حضرت علی علیه‌السلام: گویا رساله‌ای است در اثبات ولایت حضرت امیر علیه‌السلام با استناد به ادلّهٔ عقلی.[۱]

۲. الأثنی عشریة / عیون المسائل (المنطوي علی لطائف الدقائق و طرائف الجلائل) / خلعیة (چاپ شده در ضمن مجموعهٔ اثنی‌عشر رسالة):[۲] رساله‌ای است پیرامون دوازده مسئلهٔ فقهی همچون نماز و طهارت که گویا به شیوهٔ استدلالی و موافق با مذاق عرفا، و پیش از سال ۱۰۲۵ هـ. ق نگاشته است.[۳] میر خود در ضمن اجازه‌ای که برای کاتب یکی از

---

۱. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۰۸.

۲. ر.ک: تذکرة العلماء، ص ۱۷۹ و ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۱.

۳. الذریعة، ج ۷، ص ۲۴۱ و ج ۱۵ و ص ۳۸۲.

نسخه‌های این کتاب نوشته از آن با نام خلعیه یاد کرده است، آنجا که می‌گوید : « قد قرأ علیّ خلعیتی هذه ... »[۱]. در کتاب الرواشح السماویة نیز این کتاب را عیون المسائل نامیده است. امّا برخی از فهارس نسخه‌های خطّی این کتاب را با عنوان الأثنی عشریة شناسانده‌اند.[۲] در فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران این رساله چنین معرّفی شده است :

> «فرزانهٔ دانشمند شیعی، محمّد باقر داماد استرآبادی، به پرسشهایی که هنگام درس از او کرده‌اند، پاسخها داده سپس آنها را گرد آورده، در این دفتر گنجانده است؛ و آن را پس از صراط مستقیم و افق مبین بپرداخت. و آن در نسخهٔ ما که نیمه کاره گذارده شده، دارای پنج مسئلهٔ فقهی است: ۱. پاره‌ای از احکام وضو ۲. احداث تیمّم از جنابت ۳. وجوب ترتیب در غسل جنابت ۴. وجوب نیّت ایتمام بر مأموم ۵. وجوب استحضار نیّت برای هر یک از اجزای عبادت.
>
> گذشته از اینها مسائل فلسفی و عرفانی هم دارد، مانند : مسألهٔ منطقی تکرّر اوسط در قیاس که ناگزیر نیست همهٔ آن تکرار گردد.»[۳]

۳. أربعة أيّام | الأربعة الأيّام | الأيّام الأربعة (چاپ شده در ضمن مجموعهٔ میراث اسلامی ایران، دفتر دوم) : در فضیلت و شرافت اعمال چهار روز مهمّ : دحو الأرض، عید غدیر، ولادت حضرت رسول ﷺ و عید مبعث. امّا گویا مصنّف موفّق به اتمام آن نشده و به ذکر اعمال و آداب روز دحو الأرض اکتفا کرده است. او این اثر را برای شاه صفی از نوادگان شاه عبّاس نوشته است.[۴]

۴. استدلال بر وجود ذهنی : آن‌گونه که در فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران آمده است، میر این رساله را به همراه چهار رسالهٔ دیگر در شوّال ۹۹۲ هـ. ق برای تاجا حسین نوشته

---

۱. الذریعة، ج۷، ص ۲۴۱.　　۲. فهرست دانشکدهٔ حقوق، ص ۲۳۰.

۳. فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۵، صص ۱۷۶۰ ـ ۱۷۶۱.

۴. ر.ک : الذریعة، ج۱، ص ۴۰۷؛ ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۰؛ طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۸؛ الفوائد الرضویة، ص ۴۲۲ و میراث اسلامی ایران، دفتر دوم، ص ۶۵۱.

است. همان طور که از عنوان رساله پیداست، او در این رساله به اثبات وجود ذهنی پرداخته است.[۱]

۵. استشراق : گفتاری است از میرداماد در کنار نسخه‌ای از تفسیر سورهٔ «یس» نگاشتهٔ ملّا صدرای شیرازی.[۲]

۶. اشعار : در جُنگی به نام دستور که شامل اشعار و رساله‌های بیش از صد شاعر و دانشمند است که به خطّ خود تألیف کرده‌اند، مجموعهٔ پنج بندی وجود دارد که میرداماد در شوّال ۹۹۲ هـ . ق برای تاجا حسین نوشته است. در پایان پنجمین قطعه، اشعاری به فارسی آورده است که شامل : ۱. چند بیتی در ستایش خود به پیروی از نظامی ۲. یک قصیده ۳. مناجاتی از مثنوی مشرق الأنوار می‌باشد.[۳]

۷. الإعضالات | الإعضالات العویصة (في فنون العلوم و الصناعات)[۴] | حلّ الإعضالات[۵] | الإعضالات العشرینیة | رسالة في فنون العلوم و الصناعات (چاپ سنگی در سال ۱۳۱۷ هـ. ق در ضمن مجموعهٔ اثنی عشری رسالة): رساله‌ای است در حلّ بیست مورد از مشکلات : ریاضی، منطقی، فلسفی، کلامی، فقهی و اصولی.

۸. الأُفق المبین | الحکمة : از مهمّترین آثار فلسفی میر به شمار می‌آید. وی از این اثر با عناوین : « دستور الحقّ » و « فرجار الیقین » یاد کرده است. او در این کتاب بتفصیل پیرامون وجودْ، زمان و دهر سخن گفته است.

برخی از حکما و تلامذهٔ میر به علّت اهمّیت این اثر بر آن حواشی و تعلیقاتی نگاشته‌اند که عبارتند از : حاشیهٔ نظام الدین احمد گیلی، حاشیهٔ عبدالغفّار گیلانی، حاشیهٔ میر سیّد احمد علوی، حاشیهٔ شریف کشمیری، حاشیهٔ آقاعلی مدرّس زنوزی.[۶]

---

۱. ر.ک : فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۹، ص ۸۰۸.

۲. ر.ک : فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۹، ص ۵۷۵.

۳. الذریعة، ج ۱۳، ص ۱۴ و فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۹، صص ۸۰۴ ـ ۸۰۹.

۴. ر.ک : ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰.

۵. فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۵۴۴.

۶. ر.ک : أعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۹؛ تذکرة الفقهاء، ص ۱۷۸؛ الذریعة، ج ۶، ص ۲۱؛ فهرست کتابخانهٔ مرکزی

←

۹. اُنموذج العلوم : مصنّف در این کتاب بیست مسئلهٔ مهمّ از مسائل و مشکلات : ریاضیات، کلام، اصول و فقه را حلّ کرده است.[۱]

۱۰. الإیقاظات (چاپ سنگی در حاشیهٔ القبسات، ۱۳۱۴ هـ. ش) : کتابی است پیرامون مسئلهٔ بسیار مهمّ و بغرنج جبر و اختیار، و قضا و قدر الهی؛ شامل مقدّمه و شش ایقاظ.[۲] آن گونه که مرحوم شیخ آقابزرگ تهرانی فرموده‌اند، عبدالغفّار گیلانی (یکی از شاگردان مصنّف) بر این کتاب حواشی‌ای نوشته است.[۳]

۱۱. الإیماضات و التشریقات (في مسألة الحدوث و القدم) : از دیگر آثاری است که مصنّف در زمینهٔ مسئلهٔ حدوث و قدم تألیف کرده است؛ او خود گاه از این اثر با عنوان الصحیفة الملکوتیة یاد می‌کند. میر سیّد احمد علوی و عبدالغفّار گیلانی بر این کتاب حواشی‌ای نگاشته‌اند.[۴]

۱۲. برهان اسدّ و اخصر فارابی : در ضمن جُنگی به نام دستور از رساله‌ای به خطّ میر با نام برهان اسدّ و اخصر فارابی یاد شده است که آن را در شوّال ۹۹۲ هـ. ق برای تاجا حسین نوشته است. همان گونه که از عنوان رساله پیداست شرحی است بر برهان یاد شده.[۵]

۱۳. تأویل المقطّعات (في أوائل السور القرآنیة) : تفسیری است تأویل گونه بر حروف مقطّعهٔ اوایل سوره‌های قرآنی.[۶] میر در القبسات و نبراس الضیاء[۷] از این تفسیر یاده کرده

←

دانشگاه تهران، ج ۱۲، ص ۲۸۸۹؛ فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ آیت اللّٰه مرعشی، ج ۱۶، صص ۲۰۱ ـ ۲۰۲، ش ۶۲۰۳ و فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ ملک، ش ۲۰۹۱.

۱. ر.ک : أعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۹؛ الذریعة، ج ۲، صص ۴۰۴ ـ ۴۰۵ و ریحانة‌الأدب، ج ۶، ص ۶۰.

۲. ر.ک : أعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۹ و ریحانة‌الأدب، ج ۶، ص ۶۰.

۳. الذریعة، ج ۲، صص ۵۰۷ ـ ۵۰۸ و ج ۶، ص ۲۷.

۴. ر.ک : تذکرة‌العلماء، ص ۱۷۸؛ الذریعة، ج ۲، ص ۵۰۹؛ ج ۴، ص ۳۶۴؛ ج ۶، ص ۴۶؛ ریحانة‌الأدب، ج ۶، ص ۶۰ و فهرست میکرو فیلمهای دانشگاه تهران، ش ۳۷۴۰.

۵. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۹، ص ۸۰۸.

۶. ر.ک : الذریعة، ج ۳، ص ۳۰۷؛ ریحانة‌الأدب، ج ۶، ص ۶۰ و نبراس الضیاء، ص ۷۷، ۱۰۰ و ۱۰۷.

۷. نبراس الضیاء، ص ۷۷، ۱۰۰ و ۱۰۷.

است.

۱۴. تحقیق مفهوم وجود : در حکیم استرآباد از این رساله یاد شده، امّا هیچ اشاره‌ای به منبع آن نشده است.[۱]

۱۵. تشریق الحقّ : ظاهراً همان کتاب الإیماضات و التشریقات است که میر در کتاب السبع الشداد از آن با عنوان تشریق الحقّ یاد کرده است.[۲]

۱۶. التصحیفات | التصحیحات | رسالة الأغالیط : رسالهٔ مختصری است پیرامون شماری از تصحیفات و اشتباهات برخی از محدّثان و شارحان کتابهای حدیثی، مانند : تصحیف تابعیت به تابعت در زیارت عاشورا، و تصحیف محلئین به مخلئین در زیارت رجبیه، و بدّن و جمل به بدن و حمل در حدیث نعل النبیّ صلی الله علیه و آله. میر خواننده را برای اطّلاع از تفصیل این تصحیفات به کتاب الرواشح السماویة فرا خوانده است. او در ۱۸ شوّال ۱۰۲۴ هـ ق از تألیف این کتاب فارغ شده است.[۳]

۱۷. تعلیقة في أنّ الحمل دلیل الوجود الذهني (چاپ شده در ضمن منطق و مباحث الفاظ) : رسالهٔ بسیار مختصری است در اثبات وجود ذهنی از طریق حمل اشیا بر یکدیگر.[۴]

۱۸. تفسیر آیهٔ امانت | امانت الهی (چاپ شده در ضمن مجموعهٔ الرسائل المختارة، ۱۳۶۴ هـ. ش) : تفسیر فارسی آیهٔ امانت : ﴿ **إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوٰاتِ وَ الأَرْضِ وَ الجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الإِنْسَانُ** ﴾[۵] است که برای نوّاب همدانی نگاشته و در سال ۱۰۳۹ هـ. ق از تألیف آن فارع شده است.[۶]

۱۹. تفسیر سورة الإخلاص | حدیث التمثیل (چاپ شده در ضمن مجموعهٔ اثنی‌عشر رسالة): که از آن با عنوان شرح حدیث تمثیل علیّ علیه السلام بسورة التوحید نیز یاد شده است، تفسیر

---

۱. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۰۹.

۲. ر.ک : الذریعة، ج۴، ص ۱۹۰؛ ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۸.

۳. ر.ک: الذریعة، ج ۴، صص ۱۹۵ ـ ۱۹۶؛ ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰؛ فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ آیت الله مرعشی، ج۱۸، صص ۲۰۵ ـ ۲۰۶؛ مجموعهٔ ش ۷۰۳۶ و نشریهٔ مرکزی، کتابخانهٔ دانشگاه تهران ج ۲، ص ۱۱۵.

۴. ر.ک: منطق و مباحث الفاظ، ص ۲۹۹.

۵. احزاب / ۷۲.

۶. ر.ک : الذریعة، ج ۲، ص ۳۴۵ و ریحانة‌الأدب، ج ۶، ص ۶۰.

مختصری بر سورهٔ توحید است.[۱]

در حکیم استرآباد از رسالهٔ دیگری با نام فضیلة سورة التوحید یاد شده که گویا غیر از این تفسیر است.[۲]

۲۰. التقدیسات | عرش التقدیس[۳] : آن گونه که مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعة آورده است، التقدیسات و عرش التقدیس دو اثر مستقلّ میرداماد است؛ اوّلی پیرامون حکمت الهی و دومی در ردّ شبههٔ منسوب به ابن کمونه. چه آغاز و انجام این دو متفاوت است.[۴] امّا دوست دانشورم در مقدّمهٔ کتاب نبراس الضیاء[۵] تصریح دارد که آغاز نسخهٔ عرش التقدیس به خطّ صدرا در کتابخانهٔ دانشگاه تهران با آغاز رسالهٔ التقدیسات یکی است و این دو، دو رسالهٔ مستقلّ از یکدیگر نیستند.

در فهارس نسخه‌های خطّی دو حاشیه بر این کتاب معرّفی شده‌است :

۱. حاشیهٔ عبدالغفّار گیلانی

۲. تعلیقهٔ آقا حسین خوانساری.[۶]

۲۱. تقویم الإیمان | التصحیحات و التقویمات (اثر حاضر) : بعدها به طور مستقلّ پیرامون این کتاب، حواشی، شروح و نسخه‌های آن سخن خواهیم گفت.

۲۲. التولّاء و التبرّاء : رساله‌ای عربی است در لعن و ذمّ خلفای ثلاثه، معاویه، یـزید، عایشه و حفصه. نسخه‌ای از این رساله در ضمن مجموعه‌ای شامل ده اثر از میرداماد ، در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است.[۷]

۲۳. جذوات (چاپ بمبئی ۱۰۳۲ و افست تهران) : گویا دانشمندان هند پیرامون این مسئله که چرا هنگام تجلّی خدا، کوه طور بسوخت امّا به بدن حضرت موسی علیه السلام آسیبی

---

۱. ر.ک: الذریعة، ج ۴، ص ۳۳۵ و ریحانة الأدب، ج ۶ ص ۶۰.

۲. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۶۴ و فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، مجموعهٔ ۱۸۳۷ و ۱۸۳۸.

۳. ر.ک : ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۸.

۴. الذریعة، ج ۴، ص ۳۶۴ و ج ۱۵، ص ۲۴۴.

۵. نبراس الضیاء، صفحهٔ هشتاد و هشت.

۶. ر.ک : الذریعة، ج ۴، ص ۳۶۵؛ ج ۶، ص ۴۶ و فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مسجد اعظم قم.

۷. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۸، صص ۴۳۲ ـ ۴۳۵.

نرسید به بحث پرداخته و سرانجام چون ره به جایی نبردند، برای یافتن پاسخ به شاه عبّاس متوسّل شدند. میرداماد به فرمان شاه عبّاس در مقام پاسخ به این شبهه و تفسیر آیهٔ کریمهٔ: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقاً ﴾ [۱] این کتاب را به زبان پارسی امّا در قالب نثری دشوار و متکلّفانه نگاشت. از آنجا که این کتاب شامل دوازده بخش اصلی به نام جذوه می‌باشد، آن را جذوات نامید.[۲]

حکیم ملّاعلی نوری بر این کتاب حواشی و تعلیقاتی دارد که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملک نگهداری می‌شود.

۲۴. الجبر و التفویض: رسالهٔ مختصری است در نفی جبر و تفویض و اثبات اینکه واقعْ امری است میان جبر و تفویض.[۳]

۲۵. جیب الزاویة[۴]: در این رساله میرداماد در ارتباط با یکی از روابط مثلّثاتی ـ سینوس ـ بحث کرده است.[۵]

۲۶. الجنّة الواقیة و الجنّة الباقیة (چاپ سنگی): اختصار زیبایی است از المصباح الکبیر کفعمی، شامل چهل فصل در ادعیه و اوراد.

مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی معتقد است که این اثر از آنِ کفعمی است، و در مقام ردّ انتساب آن به میرداماد چنین می‌نویسد:

> «و كذا لا أرى وجهاً لنسبة المختصر إلى المير الداماد كما في بعض المواضع غير أنّ الميرالداماد لمّا استحسن المختصر كتب بخطّه نسخةً منه و لم ينسبه إلى أحدٍ، و كتب امضائه في آخر مكتوبه؛ فلمّا وجدت النسخة بخطّه و توقيعه من غير نسبة إلى أحدٍ نسبوه إليه.»[۶]

---

۱. اعراف / ۱۴۳.

۲. ر.ک: أعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۹؛ تذکرة العلماء، ص ۱۷۸؛ ریحانة‌الأدب، ج ۶، ص ۶۰؛ طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۸ و فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، ص ۲۲۳.

۳. ر.ک: الذریعة، ج ۵، ص ۸۴.

۴. یعنی سینوس.

۵. ر.ک: الذریعة، ج ۵، صص ۳۰۲ ـ ۳۰۳ و ریحانة‌الأدب، ج ۶، ص ۶۰.

۶. الذریعة، ج ۵، صص ۱۶۱ ـ ۱۶۲.

ترجمه‌ای از این متن نیز به قلم استاد عطاری به چاپ رسیده است.

۲۷. الحبل المتین : مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی به نقل از کتاب سلافة العصر، الحبل المتین را به عنوان یکی از آثار فلسفی میر معرّفی کرده است.[۱] امّا در حکیم استرآباد در مقام معرّفی آن به فهرست دانشکده حقوق[۲] ارجاع داده شده؛ در حالی که اثری که در فهرست یاد شده معرّفی شده، کتاب الحبل المتین فی أحکام الدین اثر شیخ بهایی است !!

۲۸. حدوث العالم | رسالة حدوث العالم | الحقّ الیقین في حدوث العالم | الجمع و التوفیق بین رأیی الحکیمین في حدوث العالم | حدوث العالم ذاتاً و قدمه زماناً | رساله در حدوث و قدم (چاپ سنگی در حاشیهٔ القبسات، ۱۳۱۴ ه‍ ق) : مصنّف در این کتاب به تحلیل آرای افلاطون و ارسطو پیرامون مسئلهٔ بسیار مهمّ حدوث عالم پرداخته، و کوشیده تا به نحوی میان آنها جمع کند، و در عین حال بر مباحث کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین فارابی خرده گرفته است. او این رساله را در سال ۱۰۳۴ ه‍. ق و به درخواست یکی از شاگردان خود به نام میر منصور گیلانی نگاشته است.[۳] میرداماد و میر منصور هر دو بر این اثر حاشیه‌هایی تألیف کرده‌اند.[۴]

در حکیم استرآباد این رساله دو بار و تحت دو عنوان رساله در حدوث و قدم و حدوث العالم معرّفی شده است.[۵]

۲۹. الحرز الحارز : حرزی است که میر از طریق مشایخ خویش نقل کرده است؛ و در آن به روایت دیگر همین حرز که مروّی از علی بن ابی‌الحسن عاملی است، نیز تصریح کرده است.[۶]

---

۱. الذریعة، ج ۶، ص ۲۳۹؛ و ر.ک : ریحانة‌الأدب، ج ۶، ص ۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۸.

۲. فهرست دانشکدهٔ حقوق، ص ۳۲۸.

۳. ر.ک : الذریعة، ج ۵، ص ۱۳۴؛ ج ۶، ص ۲۹۴؛ ریحانة‌الأدب، ج ۶، ص ۶۰؛ فهرست نسخه‌های خطّی آستان قدس رضوی، ج ۴، صص ۱۲۳ ـ ۱۲۴ و فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۲، ص ۲۸۸۸ و ج ۱۵، ص ۴۲۳۳.

۴. فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۲، ص ۲۸۸۹.

۵. حکیم استرآباد، ص ۱۳۵ و ۱۴۴.

۶. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۸، صص ۴۳۴ ـ ۴۳۵.

۳۰. الحروف و الأعداد (چاپ شده در ضمن نبراس الضياء): رساله‌ای عربی در علم حروف و اعداد است. گویا این رساله بخشی از رسالهٔ نبراس الضياء است و نه نوشتاری مستقلّ.[۱]

۳۱. الحقّ اليقين في حدوث العالم : مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی معتقد است که الحقّ اليقين، حدوث العالم و جمع بين رأيين نام یک کتاب است.[۲]

در عالم آرای عبّاسی نیز از اثر دیگری به نام قیاسات حقّ اليقين نام برده شده که ظاهراً همین کتاب است.[۳]

۳۲. حلّ مغالطة ابن كمونة (چاپ شده در ضمن منطق و مباحث الفاظ، ۱۳۵۳ هـ. ش) : رسالهٔ مختصری است در حلّ شبههٔ مشهور ابن کمونه. میر در پایان رساله چنین ادّعا کرده است که : « و إنّي تفرّدتُ بهذا التحقيق و التفصيل. »[۴]

۳۳. حلّ مغالطة الإستلزام (چاپ شده در ضمن منطق و مباحث الفاظ، ۱۳۵۳ هـ. ش) : رسالهٔ مختصری است در حلّ شبهه و مغالطهٔ موسوم به « مغالطة الإستلزام » که ابن کمونه طرح کرده است.[۵]

۳۴. خطبة النكاح : رسالهٔ بسیار مختصر فقهی پیرامون عقد نکاح است.[۶]

۳۵. الخلعية (مطبوع) : از میرداماد دو خلسهٔ روحانی نقل شده است :

۱. خلسه‌ای در تاریخ ۱۰۱۱ هـ. ق در قم.[۷]

۲. دیگری در تاریخ ۱۴ شعبان ۱۰۲۳ هـ. ق.[۸]

در فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران خلسهٔ دوم چنین معرّفی شده است :

«الرسالة الخلعية القدسية الملكوتية الباقرية أدام اللّه مجد مصنّفها (۲۵۶ پ -

---

۱. ر.ک : نبراس الضياء، صفحهٔ هشتاد و نه.

۲. الذريعة، ج۵، ص ۱۳۴؛ ج ۶، ص ۲۹۴ و ج ۷، ص ۳۹.

۳. عالم آرای عبّاسی، ج ۱، ص ۱۴۷.

۴. منطق و مباحث الفاظ، صص ۳۰۵ ـ ۳۰۷.

۵. منطق و مباحث الفاظ، صص ۳۰۰ ـ ۳۰۲.

۶. ر.ک : نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۲، ص ۱۸.

۷. ر.ک : الفوائد الرضوية، ص ۴۲۴.

۸. ر.ک : القبسات، مقدّمه، صفحهٔ نود و هشت الی صد.

> ۲۵۷ پ) از سیّد داماد و خلسه‌ای است از او مورّخ ۱۴ شعبان ۱۰۲۳ و هنری کربین آن را در یادنامهٔ ماسینیون (چاپ ۱۹۵۶ دمشق ۱ : ۲۷۸ ـ ۳۳۱) با دیباچه و ترجمه و شرح آن به فرانسه از روی همین نسخه و نسخهٔ مجلس و محبوب القلوب و اجازات بحار (ص ۱۲۶ ـ ۱۲۷) به چاپ رسانده است. »[1]

هر دوی این خلسه‌ها در مقدّمهٔ اثر حاضر تحت عنوان « طهارت، صفای باطنی و کمالات روحی » مصنّف نقل شد.

وجه تسمیهٔ این خلسه‌ها به خلعیه آن است که شخص در چنین جذبهٔ اشراقی احساس می‌کند که روح از بدنش خلع شده است.

۳۶. خلسة الملکوت[2] (چاپ سنگی در حاشیهٔ القبسات، ۱۳۱۴ هـ . ق) : یکی دیگر از آثار گرانسنگ فلسفی میرداماد است. مرحوم شیخ آقا بزرگ از کتاب کلمات الشعراء پیرامون خلسة الملکوت چنین حکایت می‌کند :

> لمّا عرض المؤلّف هذا الکتاب علی الشاه عبّاس في محضر اعتماد الدولة حاتم بیک، فأشاروا إلی حاتم بیک أن یذکر تاریخاً له؛ فسأل حاتم بیک عن السیّد أنّه في أيّ علم ؟ فقال السیّد في جوابه بالفارسیة: « در کلّ علوم ».[3]

۳۷. خلق الأعمال[4] (چاپ شده در ضمن مجموعهٔ کلمات المحقّقین، ۱۳۱۵ هـ . ق) : رسالهٔ مختصری است پیرامون مسئلهٔ جبر و اختیار در افعال اختیاری آدمیان که در ذی‌قعدهٔ ۱۰۲۵ هـ . ق آن را تألیف کرده است. وی تفصیل مطالب این رساله را به دیگر کتابهای خویش از جمله کتاب الرواشح السماویة ارجاع داده است.

---

۱. فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۸، ص ۴۳۲.

۲. ر.ک : ریحانة‌الأدب، ج ۶، ص ۶۰؛ طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۹؛ فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات، ج ۱، ص ۳۴۱، ۵۴۸ و نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۴، ص ۴۳۰.

۳. الذریعة، ج ۷، ص ۲۴۰.

۴. ر.ک : ریحانة‌الأدب، ج ۶، ص ۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۸.

مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی - برخلاف آنچه برخی از معاصران ادّعا کرده‌اند - معتقد است که این رساله با رسالهٔ الإیقاظات کاملاً متفاوت است.[۱]

۳۸. خطب جمّة لصلاة الجمعة (چاپ شده در ضمن مجموعهٔ اثنی‌عشر رسالة).

۳۹. الدرّة البیضاء: مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی از این اثر این گونه یاد می‌کند:

> «الدرّة البیضاء للسیّد الأمیر محمّد باقر بن محمّد الحسینی الأسترآبادی المدعوّ بمیرداماد المتوفّیٰ (۱۰۴۰ هـ. ق) ذکره الحاج الشیخ محمود بن صالح البروجردی الطهرانی الشهید راجعاً عن زیاره العراق فی ۱۳۳۸ هـ. ق فی آخر القبسات المطبوع للمیرالداماد.»[۲]

۴۰. دعاء: از میرداماد دو مجموعهٔ دعایی با ارزش به خطّ خود او باقی مانده است که نزد نوادگان ایشان (آقای حاج سیّد جعفر میردامادی) نگهداری می‌شود.

۴۱. دیوان اشراق[۳] (چاپ شده، اصفهان، ۱۳۶۳ هـ. ش): از میر اشعار گونه‌گونی به فارسی و عربی برجای مانده است، همچون مثنوی مشرق‌الأنوار به تقلید از مخزن‌الأسرار نظامی. همان‌گونه که گذشت او در اشعارش به «اشراق» تخلّص می‌کرد. از این رو دیوان وی که شامل مثنوی مشرق الأنوار، قصاید، غزلیات و رباعیات فارسی و عربی اوست، دیوان اشراق نامیده شده است. مرحوم شیخ آقا بزرگ نیز در الذریعة از این دیوان با عنوان دیوان اشراق اصفهانی یاد کرده است.[۴]

۴۲. ردّ إثبات الواجب: در حکیم استرآباد این اثر به میرداماد منسوب شده است، ولی منبعی برای این ادّعا ذکر نشده است.[۵]

۴۳. رساله در دلالت لفظی | دلالت وضعی از شرح مختصر عضدی: رساله‌ای است پیرامون ماهیت دلالت لفظی و اثبات اینکه دلالت الفاظ بر معانی ذاتی است نه وضعی. او این

---

۱. الذریعة، ج۷، ص ۲۴۳.
۲. الذریعة، ج۸، ص ۹۲.
۳. ر.ک: أعیان الشیعة، ج۹، ص ۱۸۹ و ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۰.
۴. الذریعة، ج۶، ص ۶۰.
۵. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۱۱.

رساله را در شوّال ۹۹۲ هـ . ق به درخواست تاجا حسین نگاشته است.[۱]

۴۴. رسالة في إثبات الواجب : رسالهٔ عربی مختصری است پیرامون اثبات واجب با استناد به برهان حرکت که منتسب به ارسطو است.[۲]

۴۵. رسالة في أنّ قل هو اللّه ثلث القرآن : رسالهٔ مختصری است در شرح حدیثی که «قل هو اللّه» را ثلث قرآن معرّفی کرده است و اینکه حضرت امیر علیه‌السلام به منزلهٔ «قل هو اللّه» است. میر این رساله را به درخواست برخی از دوستانش نگاشته است.[۳]

۴۶. رسالة في أنّ المنتسب بالأمّ كان سيّداً | إثبات سيادة المنتسب بالأُمّ إلى هاشم[۴] | رسالة في أنّ المنتسب بالأمّ هاشميّ[۵] : میر در این رساله به بررسی این مسئلهٔ فقهی پرداخته که آیا کسی که تنها از ناحیهٔ مادر هاشمی است نیز سیّد است و احکام سیادت بر او مترتّب می‌شود؟ یا نه ؟[۶]

در حکیم استرآباد این اثر نخست با عنوان رسالة في أنّ المثيب بالإمام كان سيّداً معرّفی شده است ![۷]

۴۷. رسالة في تنازع الزوجين قبل الدخول في قدر المهر : رسالهٔ مفصّلی است در پاسخ به این پرسش فقهی که « هرگاه زوجین پیش از دخول، در میزان مهر تنازع کنند و وکیل زوجه، زوج را تصدیق نماید، حکم چیست ؟ » میرداماد در سوم ذی الحجّهٔ سال ۱۰۱۸ هـ.ق تألیف این رسالهٔ فقهی را به پایان رسانده است.

مرحوم شیخ آقا بزرگ از این اثر با نام جواب السؤال عن تنازع الزوجين (قبل الدخول في المهر و تصديق وكيل الزوجة للزوج) یاد کرده است.[۸]

---

۱. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۹، ص ۸۰۸، مجموعهٔ ۲۱۴۴.

۲. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۴۳.

۳. ر.ک: رياض العلماء، ج ۵، ص ۴۲ و طبقات أعلام الشيعة، ج ۵، ص ۶۸.

۴. ريحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰.

۵. طبقات أعلام الشيعة، ج ۵، ص ۶۹.

۶. قصص العلماء، صص ۳۳۳ ـ ۳۳۴.

۷. حکیم استرآباد، ص ۱۱۰.

۸. ر.ک: الذريعة، ج ۵، ص ۱۸۲ و ريحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰.

مصنّف خود بر این اثر حاشیه‌ای دارد که در الذریعة معرّفی شده است.[۱]

۴۸. رسالة في توحید الواجب : « تعلیقه‌ای (عربی) است بر سخنی در نفی وحدت عددی از واجب تعالی، از افادات میرداماد که به وسیلهٔ یکی از شاگردان او که خلیل نام داشته ـ و شاید همان مولی خلیل غازی قزوینی باشد ـ نوشته شده است. از نوشتهٔ کاتب در پایان پیداست که پس از درگذشت او نوشته شده. »[۲]

۴۹. رسالة في علم النبيّ : رساله‌ای است که در آن به شیوهٔ عرفانی به ماهیت علم انبیا اوصیا و اولیا و تفاوت آنها پرداخته است.[۳]

۵۰. رسالة في صیغ العقود : در حکیم استرآباد[۴] این اثر به میرداماد منسوب شده، امّا منبعی برای این ادّعا ذکر نشده است.

۵۱. رسالة في قدرة الواجب : در این رسالهٔ عربی مصنّف به تحقیق پیرامون ماهیت قدرت و ارادهٔ الهی پرداخته و به اجمال دیدگاههای خویش را تبیین کرده است.[۵]

۵۲. رسالة في مذهب أرسطاطالیس (چاپ سنگی در حاشیهٔ القبسات، ۱۳۱۴ هـ. ق) : رسالهٔ مختصری است که در آن به تحلیل دیدگاه ارسطو در ارتباط با مسئلهٔ حدوث و قدم پرداخته است.

۵۳. رسالة في (وجوب) صلاة الجمعة (چاپ شده در ضمن مجموعهٔ اثنی عشر رسالة) : رساله‌ای فقهی است پیرامون یکی از مسائلی که از دیرباز مورد اختلاف میان فقها بوده و هست و آن اینکه آیا در زمان غیبت، نماز جمعه واجب است و مشروع ؟ یا خیر ؟[۶]

۵۴. رسالهٔ میمرات : نویسندهٔ حکیم استرآباد در فهرست آثار میر به رساله‌ای به نام میمرات یا أثولوجیا اشاره کرده است. در صورتی که چنین اثری وجود داشته باشد قطعاً

---

۱. الذریعة، ج ۶، ص ۵۷.

۲. فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۹/۱، ص ۳۰۰.

۳. ر.ک : حکیم استرآباد، ص ۱۶۱.

۴. حکیم استرآباد، ص ۱۱۱.

۵. ر.ک : فهرست آستان قدس رضوی، ج ۴، ص ۱۲۳، ش ۶۳۵.

۶. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۳، ص ۳۴۶۸.

تعلیقاتی بر کتاب أثولوجیا فارابی خواهد بود. از آنجاکه کتاب أثولوجیا از فصولی به نام میمر تشکیل شده، رساله یاد شده را میمرات نامیده است.[۱]

۵۵. الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية (چاپ سنگی، ۱۳۱۹ هـ. ق) : شرحی است عربی بر دائرةالمعارف روایی الکافی اثر گرانسنگ محمّد بن یعقوب کلینی. میر در این کتاب نخست خطبه را شرح کرده، سپس در قالب سی و هشت « راشحة » به مباحث مقدّماتی نظیر مسائل علم درایه، احوال برخی از راویان، و در پایان راشحهٔ سی و هشتم به پاره‌ای از مباحث علم اصول پرداخته، آن‌گاه احادیث کتاب عقل و جهل را شرح داده و پس از آن شرح احادیث کتاب توحید را آغاز کرده. امّا با کمال تأسّف این باب را به پایان نرسانده و کتاب ناقص مانده است.[۲]

افزون بر مصنّف، فیض کاشانی و صدرالمتألّهین شیرازی نیز حواشی و تعلیقاتی بر این اثر ارزشمند نگاشته‌اند.[۳]

۵۶. السبع الشداد : مصنّف در پاسخ به هفت مسئلهٔ اصولی فقهی در سال ۱۰۲۳ هـ. ق این اثر را نگاشته و از این رو آن را السبع الشداد نامیده است. او در پایان به شرح حدیث «نيّة المؤمن خير من عمله » پرداخته است.[۴] علّامه سیّد محسن امین این کتاب را با الإعضالات یکی دانسته و از این رو ادّعا کرده است که در ایران به چاپ رسیده است.[۵] میر خود بر این کتاب تعلیقاتی نگاشته موسوم به المعلّقات علی السبع الشداد.[۶]

۵۷. سدرة المنتهی[۷] : یکی از تفاسیر بسیار ارزشمند قرآن کریم است. آن گونه که

---

۱. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۰۸.

۲. ر.ک : أعیان الشیعة، ج۹، ص ۱۸۹؛ ریحانةالأدب، ج۶، ص ۶۰؛ طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۹؛ الذریعة، ج ۱۱، ص ۲۵۷؛ فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق، ص ۳۵۸ و فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۹/۱، ص ۳۸.

۳. ر.ک : الذریعة، ج۶، ص ۹۰.

۴. ر.ک : تذکرة العلماء، ص ۱۷۸؛ الذریعة، ج۱۲، ص ۱۲۸؛ ریحانةالأدب، ج ۶، ص ۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۹.

۵. أعیان الشیعة، ج۹، ص ۱۸۹.

۶. فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۸، ص ۴۷۵.

۷. ر.ک : ریحانةالأدب، ج۶، ص ۶۰.

مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی مدّعی شده‌اند، تنها نسخهٔ منحصر به فرد این اثر در کتابخانهٔ برلین، و تصویری از صفحهٔ نخست آن در مرکز فرهنگی فرانسه در تهران موجود است.[۱]

۵۸. شارع النجاة في أبواب المعاملات (چاپ شده در ضمن مجموعهٔ اثنی‌عشر رسالة) : رسالهٔ عملیهٔ میرداماد است؛ شامل یک تقدمه، سه اصل (کلام، درایه، اصول) ده کتاب (طهارت، صلوة، زکات، خمس، صوم، اعتکاف، حجّ، فرار، جهاد، امر به معروف) و یک تختمه. او این رساله را برای محمّد رضای چلبی استانبولی سپاهانی به فارسی نوشته و آن را چنین نامیده است : رسالة فتوائیة فارسیة في أُصول الدین و فروعه.[۲]

آن گونه که مرحوم شیخ آقا بزرگ نقل کرده گویا مصنّف خود بر این کتاب حواشی‌ای دارد.[۳]

۵۹. شبهة الإستلزام المنقولة عن ابن کمونة (چاپ شده در ضمن منطق و مباحث الفاظ، ۱۳۷۰ هـ . ش) : رسالهٔ بسیار مختصری است پیرامون شبههٔ استلزام که منسوب به ابن کمونه است و پاسخ آن.[۴]

۶۰. شرعة التسمیة (چاپ شده، انتشارات مهدیهٔ اصفهان) : یکی از مسائل مورد منازعه در عصر مصنّف این بود که آیا تصریح کردن به نام امام زمان ـ عجّل اللّه تعالی فرجه الشریف ـ و نامیدن دیگران به نام حضرت جایز است یا نه ؟ برخی از محضر میر پیرامون این مسئله استفتا کردند و او در پاسخ، با استناد به پاره‌ای از اخبار، حکم به حرمت نمود. وی در ذی‌الحجّهٔ سال ۱۰۲۰ هـ . ق این رساله را نگاشت.[۵]

۶۱. شش رسالهٔ کلامی : در فهرست کتابخانهٔ اهدایی آقای سیّد محمّد مشکوة به

---

۱. ر.ک: الذریعة، ج۱۲، ص ۱۵۳.

۲. ر.ک : الذریعة، ج۱۳، ص ۴؛ ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۰؛ طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۹ و فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات، ص ۳۲۲.

۳. ر.ک: الذریعة، ج۱۳، ص ۷۶.

۴. ر.ک: منطق و مباحث الفاظ، صص ۳۰۳ ـ ۳۰۵.

۵. ر.ک : الذریعة، ج۱۴، ص ۱۸؛ ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۱؛ طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۹؛ فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۸، ص ۴۳۵ و الفوائدالرضویة، ص ۴۲۲.

کتابخانهٔ دانشگاه تهران در معرّفی این شش رسالهٔ فارسی چنین آمده است :

« در این کتابخانه شش رساله کلامی هست که اینک شناسانده می‌شود :

۱. گفتاری که در کلام و به پارسی است و در کنار رویهٔ برگ نخستین و پشت برگهای ۱۳۱ و ۱۳۲ نسخهٔ ما از آن فیلسوف داماد استرآبادی دانسته شده و آغاز و انجام هم در آن نیست و از نیمهٔ مطلب دوم میقات دوم آغاز و از دانائی خداوند در آن گفتگو می‌شود. مطلبهای سوم تا هشتم در صفتهای دیگر خدا است و میقات سوم در صفتهای سلبی، سپس « لطیفه افعالیه » می‌آید و در آن کردارهای خدا یاد می‌گردد.

رکن سوم دربارهٔ پیامبری می‌باشد و نبوّت عامّ و خاصّ درآن روشن می‌گردد و شبهه‌هایی که دربارهٔ عصمت پیامبران کرده‌اند پاسخ داده می‌شود و در اثبات پیامبری محمّد ﷺ آیتهای تورات و انجیل (دو عهد) گواه آورده شده است. در پایان با عنوان « لطيفة برهانية في أُصول اعتقادية » که آن هم خود دارای چند لطیفهٔ دیگر است از مبحثهای کلّی دربارهٔ اصول عقاید گفتگو می‌گردد.

تنها لطیفه یکم آن (پنج اصل دین) در نسخهٔ ما هست. این گفتار تا اندازه‌ای روان نوشته شده و مانند نوشته‌های داماد دشوار نیست. در بسیاری از جاها آیتها و خبرها آمده و خیلی از آیتهای قرآن در آن تفسیر شده و یاد می‌شود از فارابی و ابن سینا و اشراقیان و امام رازی و زمخشری و شیخ طبرسی و بیضاوی و خواجهٔ طوسی و شارحان قدیم و جدید تجرید و از انشاء الدوائر محیی‌الدین.

نگارنده از خود در چند جام به نام «این کمینه» یاد می‌کند. در جایی که از شبههٔ ابن کمونه خرده می‌گیرد از حواشی و تعالیق خود بر شرح تجرید نام می‌برد. باز یاد می‌کند از « معلّم قوانین حکمت یمانی و مقنّن فلسفهٔ ایمانی ادام اللّه تعالی و قرن بالميامن أيّامه و لياليه » گرچه این گفتار ریخت نگارشهای فارسی دیگر داماد را ندارد ولی عنوانهای بابها مانند عنوانهای

نوشته‌های دیگر اوست.»[۱]

۶۲. الصحیفة الملکوتیة و الحکمة النبویة : رساله‌ای است در مسئلهٔ حدوث و قدم.[۲]

۶۳. الصراط المستقیم[۳] : در مسئلهٔ حدوث و قدم و ربط حادث به قدیم. مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در معرّفی این اثر می‌گوید : «الصراط المستقیم في ارتباط الحادث بالقدیم علی طریق الفلسفة الیونانیة و الحکمة الیمانیة ... صدره باسم الشاه عبّاس».[۴]

نثر این رساله یکی از پیچیده‌ترین نثرهای برجای مانده از میر است؛ از این رو در وصف آن گفته‌اند :

صراط المستقیم میرداماد　　　مسلمان نشنود کافر مبیناد

۶۴. ضوابط الرضاع | رسالة رضاعیة | الرسالة الرضاعیة : رساله‌ای است فقهی پیرامون مسئلهٔ رضاع، مشتمل بر یک مقدّمه، سه استبانه و یک خاتمه. میر در این رساله بتفصیل اقوال فقها و تمامی روایاتی را که در این رابطه وارد شده تحلیل کرده، و بر خلاف جدّش ـ محقّق کرکی ـ قائل به عموم منزلت شده است. او در سال ۱۰۲۸ هـ. ق تألیف این اثر را به پایان رسانده است.[۵]

۶۵. القبسات : مفصّل‌ترین نوشتار میر پیرامون مسئلهٔ حدوث و قدم، و از جملهٔ مشهورترین و مهمّترین آثار اوست، که در سال ۱۰۳۴ هـ. ق تألیف آن به پایان رسیده

---

۱. فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۳، صص ۵۷۶ ـ ۵۷۷.

۲. ر.ک : الذریعة، ج۱۵، ص ۲۴.

۳. ر.ک : تذکرة العلماء، ص ۱۷۹؛ ریحانة الأدب، ج۶، ص ۶۱؛ فهرست کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ج۴، ص ۲۰۴؛ فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق، ص ۳۹۷ و فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۳، ص ۲۹۴.

۴. الذریعة، ج ۱۵، ص ۳۵.

۵. ر.ک : تذکرة العلماء، ص ۱۷۸؛ الذریعة، ج۱۵، ص ۱۲۰؛ ریحانة الأدب، ج۶، ص ۶۱؛ طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۹ و فهرست کتابخانهٔ سپهسالار، ج۱، ص ۴۱۵.

است.[۱]

این کتاب تاکنون بارها به چاپ رسیده است: نخست به صورت چاپ سنگی در سال ۱۳۱۵ و سپس به شکل چاپ تحقیقی در سال ۱۳۶۷ به اهتمام دکتر مهدی محقّق.

حکما و اندیشمندان بسیاری بر این کتاب گرانسنگ حاشیه و شرح نگاشته‌اند که مهمّترین آنها عبارت است از: شرح میر سیّد احمد علوی، شرح محمّد علی رضا آقاجانی[۲]، شرح میر محمّد اشرف عاملی موسوم به مقباس القبسات و حواشی مصنّف و صدرالمتألهین شیرازی.[۳]

۶۶. القضبات: آن گونه که مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی ادّعا کرده‌اند، رساله‌ای است در خلق اعمال و اینکه آدمی در افعال اختیاری خویش مختار است یا مجبور؟[۴]

۶۷. قوس النهار[۵].

۶۸. قضاء و قدر: میر در این رساله به طور مبسوط پیرامون مسئلهٔ خلق اعمال ـ اینکه آدمی در افعال اختیاری خویش مختار است یا مجبور ـ بحث کرده است.[۶]

۶۹. کلمات القصار: در ضمن مجموعهٔ اثنی عشر رسالة به چاپ رسیده است.[۷]

۷۰. کیفیت علم باری | رساله در علم واجب | تحقیق علم الواجب | علم الواجب | رسالة في علم الواجب | رسالة في بیان علم الواجب (چاپ شده در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تهران، تصحیح دکتر موسوی بهبهانی): رساله‌ای است پیرامون ماهیت علم باری و تفاوت آن با علم ممکنات.[۸]

---

۱. ر.ک: أعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۹؛ تذکرة العلماء، ص ۱۷۷؛ الذریعة، ج ۱۷، ص ۳۲؛ ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۱ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۵ / ص ۶۸.

۲. ر.ک: الذریعة، ج ۱۳، ص ۳۹۰.

۳. ر.ک: الذریعة، ج ۱۷، ص ۳۲.

۴. ر.ک: الذریعة، ج ۱۷، صص ۱۵۴ـ ۱۵۵.

۵. ر.ک: نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۴، ص ۴۷۹.

۶. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۵، ص ۲۴۴.

۷. نبراس الضیاء، صفحهٔ نود و دو.

۸. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۹، ص ۸۰۸؛ ج ۹، ص ۸۸۰ و نشریهٔ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۴، ص ۴۴۴.

۷۱. محجّة الإستقامة: رساله‌ای است در امامت، مشتمل بر اخبار معتبر در نزد عامّه و خاصّه و ادلّهٔ عقلی و نقلی.[۱]

۷۲. معنی القدرة: رساله‌ای است در بیان ماهیت قدرت الهی.[۲]

۷۳. مقالتان في الفلسفة.[۳]

۷۴. نبراس الضیاء[۴] (چاپ شده در سال ۱۳۷۴ ه. ش، تصحیح حامد ناجی اصفهانی): رسالهٔ مستقلّ و مبسوطی است پیرامون مسئلهٔ بداء.

۷۵. نصف النهار: رساله‌ای عربی است پیرامون نصف النهار و ارتباط آن با احکام اسلامی.[۵] نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی به شمارهٔ ۵۵۱۴ نگهداری می‌شود.[۶]

* * *

ب. شروح، حواشی و تعلیقات

حواشی و تعلیقات میرداماد را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. حواشی بر آثار خود

۲. حواشی بر آثار دیگران

دستهٔ اوّل شامل حواشی و تعلیقات کتابهای:

۱. تقویم الإیمان

۲. حدوث العالم[۱]

---

۱. ر.ک: ریاض العلماء، ج ۵، ص ۴۲ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۱.

۲. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ ادبیات اصفهان، دفتر ۱۳، مجموعهٔ شمارهٔ ۲۹.

۳. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۱۱.

۴. ر.ک: أعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۹؛ تذکرة العلماء، ص ۱۱۱؛ ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۱ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۹.

۵. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۱۲.

۶. فهرست الفبایی کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، ص ۵۱۳.

۱. فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۴، ص ۱۱۱.

۳. الرواشح السماوية[۱]

۴. رسالة في تنازع الزوجين قبل الدخول في قدر المهر[۲]

۵. السبع الشداد (موسوم به المعلّقات على السبع الشداد)[۳]

۶. شارع النجاة[۴]

۷. القبسات

دستهٔ دوم شامل حواشی و تعليقات کتابهای :

۱. انموذج العلوم (دوانی) : در مجموعهٔ منطق و مباحث الفاظ صص ۲۹۳ ـ ۲۹۷ به چاپ رسيده است.

۲. التعليقات[۵] (ابن سينا)

۳. حاشيهٔ خفری بر شرح تجريد[۶]

۴. الشفاء[۷] (الإلهيات)

۵. معراج نامه[۸]

۶. الشرح العضدي على مختصر أُصول الجاجبي:[۹] در مجموعهٔ منطق و مباحث الفاظ صص ۲۹۷ ـ ۲۹۹ چاپ شده است.

۷. الإستبصار[۱۰] : در ضمن مجموعهٔ اثنی‌عشر رسالة به چاپ رسيده است.

۸. رجال کشّی[۱۱] : در ذيل کتاب اختيار معرفة الرجال از سوی مؤسّسهٔ آل البيت قم به چاپ

---

۱. فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق، ص ۳۵۸.

۲. الذريعة، ج۵، ص ۱۸۲.

۳. فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۸، ص ۴۷۵.

۴. الذريعة، ج۱۳، ص ۷۶.

۵. فهرست کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ج۴، ص ۵۱.

۶. ر.ک: الذريعة، ج۶، ص ۵۷ و فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۳، ص ۳۱۱۵.

۷. الذريعة، ج۶، ص ۱۴۲.

۸. حکيم استرآباد، ص ۱۳۵.

۹. الذريعة، ج۶، ص ۱۲۹.

۱۰. ر.ک : الذريعة، ج۶، ص ۱۷ و ج۱۳، ص ۸۳؛ فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار، ج۱، ص ۲۴۴ و نشريهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۲، ص ۱۳۷.

۱۱. ر.ک : الذريعة، ج۶، ص ۸۸ و فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ش ۱۳۰۳ و ۱۰۶۲.

رسیده است.

۹. شرائع الإسلام[۱] : (دورهٔ فقه نگاشتهٔ محقّق حلّی ، ۶۰۲ - ۶۷۲ هـ . ق)

۱۰. قواعد الأحکام : در ضمن مجموعهٔ اثنی عشر رسالة چاپ شده است.

۱۱. الکافی[۲]: در مکتبة السیّد الداماد، تهران سال ۱۴۰۳ هـ.ق چاپ شده است.

۱۲. مختلف الشیعة[۳]: در ضمن مجموعهٔ اثنیعشر رسالة به چاپ رسیده است.

۱۳. من لایحضره الفقیه[۴]: (از منابع روایی نگاشتهٔ شیخ صدوق، متوفّا سال ۳۸۱ هـ. ق)

۱۴. النفلیة (از آثار فقهی شهید اوّل، متوفّا در سال ۷۸۶ هـ. ق) در ضمن مجموعهٔ اثنیعشر رسالة چاپ شده است.

و امّا شروح : به جز شرح تقدمة تقویم الإیمان[۵] که شرح مبسوطی بر مقدّمهٔ کتاب تقویمالإیمان است، دیگر شروح به یادگار مانده از او، شرح آثار دیگران است. این شروح عبارتند از :

۱. شرح الفوائد[۶] : شرح و تعلیقاتی است بر کتاب شریف صحیفهٔ سجّادیه. این اثر یک بار در سال ۱۳۱۷ در حاشیهٔ شرح الصحیفة سیّد نعمةاللّه جزائری چاپ سنگی و بار دیگر به شکل تحقیقی در سال ۱۴۰۶ هـ. ق در اصفهان به چاپ رسیده است.

۲. شرح تهذیب الأحکام : شرحی است بر موسوعهٔ روایی تهذیب الأحکام نگاشتهٔ شیخ طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ هـ. ق).

۳. شرح الإستبصار[۷] : شرحی است بر موسوعهٔ روایی الإستبصار نگاشتهٔ شیخ طوسی.

۴. شرح مختصر اصول عضدیه[۸].

---

۱. فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار، ش ۷۲۹۷.
۲. الذریعة، ج ۶، ص ۱۸۲.
۳. فهرست کتابخانهٔ عمومی معارف، ص ۹۸۱.
۴. الذریعة، ج ۶، ص ۲۲۳.
۵. این اثر در تاریخ ۱۴۱۲ به کوشش آقایان غلامعلی نجفی و حامد ناجی اصفهانی توسّط انتشارات مهدیهٔ میرداماد به چاپ رسیده است.
۶. ر.ک : الذریعة، ج ۶. ص ۱۴۵؛ ج ۱۳، ص ۳۴۷ و فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار، ج ۱۱، ص ۲۳.
۷. الذریعة، ج ۱۳، ص ۸۳.
۸. عالم آرای عبّاسی، ج ۱، ص ۱۴۷.

۵. الرواشح السماویة[۱] : شرح موسوعهٔ روایی الکافي نگاشتهٔ ابوجعفر محمّد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (متوفّا در سال ۳۲۹ هـ. ق). پیشتر به این اثر اشاره شد.

۶. شرح النجاة : شرحی است بر کتاب النجاة عن الغرق في بحر الضلال نگاشتهٔ شیخ الرئیس ابوعلی سینا.[۲]

ج. نامه‌ها و مکاتبات

آنچه که در این بخش از آنها نام خواهیم برد، نامه‌ها و مکتوباتی است که در فهرستهای نسخه‌های خطّی، کتابها و مقالاتی که در شرح حال میرداماد نگاشته شده و مجموعه‌ها و آثار منتشر شدهٔ میرداماد معرّفی شده است.

۱. مکاتبهٔ میرداماد با امیر ابوالحسنا : امیر ابوالحسن فراهانی از شخصیتهای برجسته‌ای است که بسیار مورد توجّه میرداماد بوده. چه میر در مطلع مکاتبهٔ خویش او را با عناوینی چون : فذلکهٔ مراتب الربّیین، فهرست کتاب ملکوتیین، سلیلنا الروحاني، خلیلنا العقلاني، سماء لأرض السیادة و الإفادة و سناماً لسماء الجلالة و الحقیقة، ستوده است.

میر ابوالحسن طیّ یادداشتی از محضر میر درخواست می‌کند که به کشف اسرار بخشی از عبارات سابع خامسهٔ حکمة الإشراق[۳] که با مسئلهٔ تناسخ ارتباط دارد بپردازد. میر نیز خواستهٔ او را اجابت کرده، و در قسمت پایانی پاسخ خویش عبارات شارح حکمة الإشراق را به عربی شرح می‌کند.[۴]

این مکاتبه تحت عنوان تعلیقهٔ حکمةالإشراق در ضمن مجموعهٔ منطق و مباحث الفاظ،

---

۱. الذریعة. ج ۱۳، ۸۳؛ ج ۱۴، ص ۲۷ و ج ۱۱، ۲۵۷.

۲. قصص العلماء، صص ۳۳۳ـ ۳۳۴.

۳. عین عبارت حکمةالإشراق که مورد سؤال میر ابوالحسنا بوده چنین است : « وقّع اللّه فی السفْر، و قضی إلی الروح الأمین أنّه لیجیب دعوة کلّ مغلوب بالظلالة، و کلّ ذي نظافة یطلب التظلّم لرضی اللّـه، و أنّـه لینصر الصابرین علی بأساء أبناء الشیاطین، و لیلبس الفاجرَ سِربالَ النار. »

۴. الذریعة. ج ۵، ص ۱۷۲.

صص ۲۸۹ ـ ۲۹۳ به چاپ رسیده است.

۲. نامه به سعدالدین معلّم: مکتوبی است از شاه عبّاس خطاب به مولا سعدالدین محمّد معلّم، خواندگار[1] روم به مسودهٔ میرداماد.[2]

۳. نامه‌ای خطاب به شاه عبّاس / فارسی: میر در این مکتوب به سه نکته تصریح دارد:

الف. نخست سعی بسیار دارد تا تبلیغات سوئی راکه بر علیه او شده و باعث گردیده که شاه نسبت به او دلگیر شود، خنثی سازد و از شاه دلجویی کند و مهر او را بر کین‌اش غلبه دهد و به‌گونه‌ای همچون پیش او را با خود همدل و هم آوا سازد تا بتواند به مقاصد الهی دینی خویش دست یابد.

ب. از شاه اجازه می‌گیرد تا به زیارت حرم مطهّر حضرت امیر عليه‌السلام بشتابد.

ج. گویا میر گاه در جامع جدید شاهی و گاه در مسجد مزار محمّد یوسف به اقامهٔ نماز جمعه می‌پرداخته و شاه از این مسئله دلگیر شده. او در پایان مکتوب خویش به تأکید بر اهمّیت و وجوب نماز جمعه و اظهار ارادت به شاه اصرار بر آن دارد که این فرضیهٔ الهی استمرار داشته باشد.[3]

۵. نامه به شریف مکّه / عربی: نامه‌ای است از جانب شاه عبّاس برای شریف مکّه به انشای میر که توسّط کاتبی به نام ابوالفتح گیلانی تحریر شده است. دلیل بر این مدّعا عبارت پایانی نسخه است، آنجاکه می‌نویسد:

> «و نمقه أصدق الداعين للدولة العبّاسية الصفوية الموسوية الحسينية ـ خلّد اللّه تعالى بالتظليل على البريّة ـ محمّد بن محمّد المدعوّ بباقر الداماد الحسيني ختم الله له بالحُسنى. (إلى هنا صورة خطّه الشريف أيّده اللّه تعالى على مسند

---

۱. خواندگار مخفّف خداوندگار: لقب عام سلاطین عثمانی.

۲. ر.ک: فهرست دانشکدهٔ ادبیات، ص ۴۴۸.

۳. ر.ک: میراث اسلامی ایران، دفتر چهارم، صص ۱۴ ـ ۱۶.

الإفادة و الإفاضة ... و الإجتهاد. کتبه العبد الأقلّ، أبو الفتح الجیلانی.»[۱]

۶. نامه به علمای بغداد / فارسی : میرداماد در این نامه نسبت به ستمهایی که به مردم عراق روا می‌رفته و در مسیر کشورگشایی و جاه‌طلبی پادشاه وقت تلف می‌شدند، اظهار ناراحتی کرده و به علمای آن دیار توصیه کرده و چنین می‌نویسد :

«باید آن حضرات عالیات نیز از راه دینداری و غمخواری مخلوقات حضرت باری و مراتبی که باید به عالیجاه مشارالیه و باقی پاشایان با عزّ و شأن حالی نموده، خود را بریء الذمّه سازند و زیاده بر این، عجزه و ملهوفین را به ورطهٔ هلاکت نیندازند.»[۲]

۴. پاسخ به استفتای شاه عبّاس / فارسی : شاه عبّاس در ضمن مکتوبی پیرامون جنگ با سپاه روم که بغداد را محاصره کرده بودند، حکم کسانی که در این راه کشته می‌شدند و سربازانی که از جنگ می‌گریختند را از حضرت میر استفتا کرد، و وی در پاسخ فتوا داد که مبارزهٔ با سپاه روم جهاد، کشتگان در این راه شهید فی سبیل اللّه و فرار از این جهاد به منزلهٔ گریختن از معرکهٔ قتال اهل بغی است.[۳]

پیش از این در بخش مربوط به «حضور سیاسی مصنّف» متن این استفتا و پاسخ میر را آوردیم.

۷. نامه به مولا عبداللّه شوشتری / فارسی : میر در این یادداشت با بیت :

عزیز من جواب این نه جنگ است کلوخ انداز را پاداش سنگ است

به تندی پاسخ انتقادهای مولا عبداللّه را می‌دهد؛ و در پایان او را پند می‌دهد که

---

۱. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۸، صص ۴۳۳ - ۴۳۴.

۲. میراث اسلامی ایران، دفتر چهارم، صص ۷۱ - ۷۲.

۳. منبع پیشین.

فهمیدن سخنان میر هنر است نه مجادله و مشاجرهٔ لفظی.[۱]

۸. نامه به ملّاعبداللّه مجتهد / فارسی.[۲]

۹. نامه به میرزا رضی صدرات پناه / فارسی.[۳]

۱۰. وصیّت نامه (چاپ شده در ضمن منطق و مباحث الفاظ، ۱۳۷۰ هـ. ش) : میرداماد در تاریخ بیستم شعبان ۱۰۴۰ هـ. ق در کربلای حسینی وصیّت نامه‌ای می‌نگارد که متن آن چنین است :

« و یشهد عبداللّه الضعیف النحیف، الضئیل الذلیل، محمّد یدعی باقر الداماد الحسیني أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شریک له، إلهاً واحداً أحداً فرداً صمداً قدّوساً، لم یتّخذ في عزّ جلالته صاحبةً ولا ولداً، و لا أرتقب في صنع فعاله عاقبةً ولا أمداً.

و أنّ صفو الورا و ناخلة البرایا محمّداً عبده و رسوله و بعیثه و سفیره؛ و أنّ قرم الأصفیاء و یعسوب الأوصیاء، سیّد المسلمین و أسوة الصدّیقین، أمیرالمؤمنین علیّ بن أبی‌طالب، عبداللّه و ولیّه و منتصاه و صفیّه؛ و أنّ الأوصیاء الطاهرین من ولد عليّ و فاطمة : الحسن و الحسین و عليّ بن الحسین و محمّد بن عليّ و جعفر بن محمّد و موسی بن جعفر و عليّ بن موسی و محمّد بن عليّ و عليّ بن محمّد و الحسن بن عليّ و الحجّة الخلف الصالح، القائم بأمر اللّه، المرتقب لإعلاء کلمة اللّه، سمّی رسول اللّه و کنیه، أئمّة و ولاة و حجج.

و أنّ الموت حقّ، و القبر حقّ، و مسائلة منکر و نکیر في القبر حقّ، و البعث حقّ، و النشور حقّ، و الحساب حقّ، و اکتساب حقّ، و الوقوف حقّ، و تطائر الکتب حقّ، و انطاق الجوارح حقّ، و الوقوف بین یدی اللّه ـ عزّ و جلّ ـ للحساب حقّ، و الجنّة حقّ، و النار حقّ، و أنّ الساعة آتیة لاریب فیها و أنّ اللّه یبعث من فی القبور.

---

۱. فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۹/۱، ص ۴۲۳.

۲. ر.ک : فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۴، ص ۳۵۳۱.

۳. ر.ک : فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، بخش ۲، ص ۷۰۴.

و أنّ اللّه سبحانه هو الأوّل و الآخر، منه البدو و إليه المصير.

أمّا بعد، غرض از تنميق اين صحيفهٔ صحيحهٔ شرعيه آن است كه وصيّ شرعي خود گردانيدم سيادت و افادت پناه، اعزّ اولاد روحاني، امير سيّد احمد، و افادت و افاضت پناه نوراً محمّداً اصفهاني كمالي، و افادت پناه فقاهت دستگاه شيخ محمّد سعيد؛ و شيخ محمّد سعيد نزد من اهمّ است، كه چون داعي حقّ را لبّيك اجابت گويم، مبلغ پنجاه تومان تبريزي از متروكات من در حجّ و نماز و روزهٔ من صرف نمايند، و ثلث متروكات و مخلفات من از كتاب و غيره ممّا يطلق عليه اسم الشيء في سبيل اللّه صرف كنند.

و مبلغ سي تومان تبريزي به معتقهٔ من مسمّاة «زهره» دهند، و مبلغ سي تومان موصوف به حاجي نوروز دهند، و بيست تومان به ملّا طالب.

و يرد كتاب‌خانه در منزل اين جانب واقع در «شيخ يوسف بنّا» كه در دارالسلطنهٔ اصفاهان است، ملك «زهرهٔ» مذكوره است.

و يردي كه حاجي نوروز در آن مي‌باشد بالا و پائين از وي باشد؛ و باقي خانه ملك فرزند اعزّم «امّ البقا» باشد. و مسمّاة «زهره» مزبور امين است، قول او را معتبر دانند، و احدي را برو حرفي نباشد.

فمن بدّله بعد ما سمعه فإنّما إثمه على الذين يبدّلونه. و حرّر في حاير الحسين عليه السلام يوم الإثنين، بيستم شهر شعبان المعظّم، سنة أربعين بعد الألف.»[1]

د. اجازه‌ها و تقريظها

۱. اجازه به شيخ عبداللّه سمناني: اجازه‌اي است به يكي از شاگردانش به نام شيخ عبداللّه سمناني كه آن را بر پشت نسخهٔ شرعة‌التسمية ـ كه به خطّ شيخ محمّد گنابادي از روي نسخهٔ مؤلّف كتابت شده ـ نوشته است.[2]

۲. اجازه به سيّد حسين كركي: اجازه‌اي است متوسّط كه به سال ۱۰۳۸ هـ.ق براي سيّد حسين بن حيدر بن قمر كركي نگاشته است.[3]

---

۱. منطق و مباحث الفاظ، صفحهٔ شصت و شش الي شصت و هفت و ر.ك: فهرست كتابخانهٔ مركزي دانشگاه تهران، ج۳/۲؛ ص ۷۰۰ و مجموعهٔ شمارهٔ ۱۰۷۹، ص ۲۷۹.

۲. ر.ك: الذريعة، ج۱۴، ص ۱۷۹.

۳. ر.ك: الذريعة، ج۱، ص ۱۶۰.

۳. اجازه به سیّد محمّد باقر مشهدی : سیّد محمّد باقر مشهدی یکی دیگر از تلامذهٔ میر است که مدّتها توفیق حضور در جلسات درس وی را داشته و از خرمنش خوشه‌ها چیده. میر در سال ۱۰۳۴ هـ. ق اجازهٔ نسبتاً مفصّلی برای او می‌نگارد. در متن این اجازه شاگرد خویش را به علم و تقوا می‌ستاید و به کتابهایی که نزد او فرا گرفته تصریح می‌کند.[۱]

۴. اجازه به عبدالمطلب طالقانی : اجازه‌ای است به یکی از شاگردان خود به نام عبدالمطلب طالقانی که مدّتها از محضرش تلمّذ کرده؛ در پایان این اجازه‌نامه، میر از شاگرد خود می‌خواهد که او را در دعاهای خویش فراموش نکند.

۵. اجازه به محمّد گنابادی : اجازه‌ای است به یکی از شاگردانش موسوم به شیخ محمّد خراسانی گنابادی. گنابادی پس از کسب اجازه از محضر استاد، نسخه‌ای را از روی کتاب شرعة التسمیة ـ به خطّ مؤلّف ـ استنساخ کرد و سپس آن را نزد استاد قرائت نمود. میر دو اجازه : یکی در آغاز و دیگری در پایان کتاب نوشت.[۲]

۶. اجازه به میرزا شاهرخ بیگا : میرزا شاهرخ بیگای وزیر، نسخه‌ای از صحیفهٔ مکرّمهٔ سجّادیه ـ مشتمل بر حواشی و تعلیقات میر ـ را نزد او قرائت کرد. پس از آن میر به خطّ خود اجازه‌ای بر روی همان نسخه نگاشت.[۳]

۷. اجازه به یکی از شاگردان : میر در سال ۱۰۲۴ هـ. ق برای یکی از شاگردانش که کتاب السبع الشداد را استنساخ کرده و در محضرش بازخوانده بود، اجازهٔ مختصری بر پشت همان نسخه نگاشته است.[۴]

۸. اجازه به معصوم : مصنّف در صفحات پایانی یکی از نسخه‌های کتاب عیون المسائل ـ که در متن اجازه، آن را الخلعیة نامیده است ـ اجازهٔ مختصری برای کاتب ـ که نسخه را بعد از کتابت در محضر استاد قرائت کرده ـ نگاشته است.

---

۱. ر.ک: میراث اسلامی ایران، دفتر چهارم، ص ۷۰.

۲. ر.ک: الذریعة، ج۱۳، ص ۱۹۴ و ج ۱۴ صص ۱۷۸ ـ ۱۷۹.

۳. ر.ک: الذریعة، ج ۱، ص ۱۶۰.

۴. منبع پیشین.

مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی از آنجا که این کتاب در ضمن مجموعه‌ای به خطّ شخصی به نام معصوم قرار داشته و خطّ کتابت آن با سایر اجزای مجموعه یکی بوده، استظهار کرده است که مجازٌله همان «معصوم» است.[1]

۹. اجازه به میر سیّد احمد علوی: مصنّف دو اجازه و تقریظی بر شرح تقویم‌الایمان موسوم به کشف الحقائق برای میر سیّد احمد علوی نگاشته که در ضمن مباحث بعدی بدانها تصریح خواهیم کرد.

اسامی تقویم الإیمان و وجه تسمیهٔ آن

در لابلای تصریحات و اشارات مصنّف در آثارش، بیانات شارحان در شروح خویش، و همچنین مطالبی که در فهارس نسخه‌های خطّی در معرّفی آثار میر آمده، از اثر حاضر با عناوین گوناگونی یاد شده که از آن جمله است:

۱. تقویم الإیمان: مشهورترین عنوانی که مستفاد از خطبهٔ کتاب نیز هست، تعبیر تقویم‌الإیمان است. مصنّف در سرآغاز اثر حاضر چنین می‌گوید:

> «إنّي قد ألقيت إليكم كتاباً من كتب الدين و أمليت عليكم صحيفةً من صحف اليقين لو انّكم وعيتموه وأحصيتموه لألفيتم فيه مقترحكم عليّ و مبتغاكم منّي معيار المعابير في تصحيح العقائد و ميزان الموازين في تقويم‌الإيمان ...»[2]

۲. تقویم الإیمان و تتمیم العرفان: میر سیّد احمد علوی در مطلع نخستین تحریر کشف الحقائق از اثر حاضر چنین یاد می‌کند:

> «إنّي لمّا رأيت كتاب تقويم الإيمان و تتميم العرفان كأنّه كوكب درّي يوقد من شجرة مباركة ...»[3]

---

۱. ر.ک: الذریعة، ج۷، صص ۲۴۱ ـ ۲۴۲.
۲. اثر حاضر، ص ۱۹۵.
۳. اثر حاضر، ص ۳۸۳.

آنگاه در دیباچهٔ تحریر دوم چنین می‌گوید :

« قد تشرّف باسمه الشريف المنيف كتابنا الموسوم بكشف الحقائق الذي علّقته على كتاب تقويم الإيمان و تتميم العرفان من مصنّفات من آنست بعين البصيرة من دوحة شجرة الأخضر الطورية نوراً ....»[۱]

۳. تقويم الحكمة الإيمانية.[۲]

۴. التصحيحات و التقويمات : از آنجا كه مصنّف ابواب كتاب خويش را « تصحيح » و «تقويم» ناميده[۳] و تقويم الإيمان مجموعه‌ای از تصحیح‌ها و تقویم‌هاست؛ از این رو در سطور آغازين شرح تقدمة تقويم الإيمان میرداماد از اثر حاضر با عنوان التصحيحات و التقويمات یاد کرده است. برخی از فهرستهای نسخه‌های خطّی نیز به تبع میر، تقویم‌الإیمان را تحت عنوان التصحيحات و التقويمات معرّفی کرده‌اند.

البته گاه در سایر آثار مصنّف و یا در مطاوی عبارات شارحان عناوینی به چشم می‌خورد که به مثابهٔ نام خاصّ نبوده و صرفاً حاکی از اهمیّت اثر حاضر در نزد ایشان است. به عنوان مثال در بخشهای پایانی كشف الحقائق از این اثر با عنوان الصحيفة القدّوسية یاد شده، و یا قطب الدین اشکوری در محبوب القلوب آن را تقويم قويم الايمان لأهل الإسلام نامیده است.

---

۱. اثر حاضر، ص ۳۸۴.

۲. در فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ دانشگاه الهیات و معارف اسلامی، ص ۴۹۶، به غلط کتاب التقديسات تحت عنوان تقويم الحكمة الإيمانية معرّفی شده است. این اشتباه از آنجا ناشی شده که میر در خطبهٔ کتاب از تقويم الحكمة الإيمانية یاد کرده است.

۳. مصنّف در حواشی اثر حاضر در ارتباط با وجه تسمیهٔ «تقویم» و «تصحیح» چنین می‌گوید: «ما في هذا الكتاب لا على أنّه من مطالب هذا الفنّ ـ و هو الشطر الربوبي ـ بالقصد الأوّل بل على سبيل المبدئية أو على سبيل الإفتراض تصحيحٌ؛ و ما فيه من المطالب على سبيل أنّ هذا الفنّ حيّزه الطبيعي بالقصد الأوّل تقويمٌ. »

شروح و حواشی تقویم الإیمان

الف. حواشی و تعلیقات: حواشی و تعلیقات تقویم‌الإیمان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. حواشی بر جای مانده از شاگردان بلافصل مصنّف: این حواشی در واقع تقریرات درس استاد و بیانات خود میر است، و نه دیدگاههای شخصی، تفسیری و انتقادی آنها. این دسته از حواشی از حیث کمیّت کمترین حجم را به خود اختصاص داده‌اند.

۲. در رتبهٔ بعدی حواشی خود مصنّف قرار دارد.

۳. عمده‌ترین، ارزشمندترین و غنی‌ترین حواشی تقویم‌الإیمان از آنِ حکیم ملّا علی نوری است. او به واسطهٔ تسلّط بر مبانی تمامی مشارب فلسفی و تمهّر در تبیین آنها، در اندک حواشی و تعلیقات خود بخوبی از عهدهٔ تبیین و تفسیر کلام مصنّف برآمده است.

ب. شروح: تا آنجا که نگارنده اطّلاع دارد، تقویم‌الإیمان، دارای چهار شرح است:

۱. شرح تقدمة تقویم الإیمان | المعلّقات علی تقویم الإیمان: که گاه نیز به اشتباه از آن با عنوان تقویم‌الإیمان یاد شده است، شرح مبسوطی است از خود میر بر خطبهٔ کتاب تقویم الإیمان، در بیان و اثبات فضائل حضرت امیر علیه‌السلام با استناد به روایات. پیش از این در ضمن فهرست آثار میر به این اثر اشاره کردیم. همان گونه که گذشت این شرح در سال ۱۴۱۲ هـ. ق به زیور طبع آراسته شده است.

۲. کشف الحقائق: این شرح که توسّط میر سیّد احمد علوی، وارث معنوی و از برجسته‌ترین شاگردان مصنّف نگاشته شده، عمیق‌ترین و مهمّترین شروح تقویم‌الإیمان به شمار می‌آید. شارح دوبار به فاصلهٔ زمانی نزدیک به ده سال، این شرح را تحریر کرده است. او پس از آنکه برای نخستین بار شرح را به پایان رساند آن را به شخصی به نام امیر محمّد مؤمن اهداء کرد. در برگ نخستین کتاب که به منزلهٔ صفحهٔ تقدیم آن است به خطّ خود چنین نوشته است:

بسم اللّه الرحمن الرحیم

و به نستعین

فیقول مصنّف هذا الکتاب: انّي لمّا نظمت هذه اللؤلؤ العقلیة و الرشحات الملکیة في عقد قدسي و نظم بهيّ جعلتها تحفةً لمستخرج لوالؤ أصداف المعاني من یمّ قریحته الزاخرة، و مستنبط عیون أصناف الفضائل من ینابیع طبیعة الزاهره، و ناظم درر الجواهر من آثار أفکار سجیّته الباهرة، متقدّس عن کدورات العوائق النفسیة، متجلّی ببوارق التجلّیات القدسیة، مستأنس بشروق الإشراقات العرشیة، المرتضی الأمجد الرفیع، و المجتبی الأسعد المنیع، أمیر محمّد مؤمن، سلّمه اللّه تعالی عن جمیع الآفات والعاهات.

تحریر دوم در واقع تهذیب تحریر اوّل و ویرایشی جدید از آن است که توسّط کاتبی حرفه‌ای و با خطّی خوش کتابت و به شاه صفی تقدیم شده است. در بخشهای آتی پیرامون این شرح بیشتر سخن خواهیم گفت.

۳. عرش الإیقان : این شرح توسّط میر عبدالحسیب ـ یکی از نوادگان مصنّف ـ تألیف شده است. تصویری از تنها نسخهٔ این اثر که به خطّ شارح امّا به صورت ناقص در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی موجود است، در اختیار نگارنده می‌باشد. نخست قصد بر این بود که این شرح نیز به عنوان بخش پایانی کتاب به همراه باقی شروح چاپ شود و مجموعهٔ تقویم‌الإیمان و شروح آن کامل گردد؛ امّا متأسّفانه تا هنگام آماده سازی اثر حاضر، توفیق اتمام بازخوانی و ویرایش آن حاصل نشد. امید این می‌رود که به خواست خداوند تبارک و تعالی در چاپ بعدی این خواسته جامهٔ عمل بپوشد؛ بمنّه و کرمه.

۴. شرح ملّا شمسای گیلانی.[1]

---

۱. ر.ک : نشریهٔ جاویدان خرد، « ملّا شمسای گیلانی و آثار او، به قلم زنده یاد محمّد تقی دانش پژوه، پائیز ۱۳۶۰، شمارهٔ ۲، ص ۷۰.

مباحث کتاب، برجستگیها و جایگاه آن در میان آثار مصنّف

تقویم‌الإیمان از یک « رصد » مشتمل بر پنج « فصل »، و هر فصل متضمّن بخشهایی چون: تقویم، تصحیح، توصیة، تحکمة، محاققة و تقویم، ظنّ و تقویم، وهم و تقویم، تشکّک و تثبیت می‌باشد.

از تعبیر « الرصد الأوّل » چنین برداشت می‌شود که او بنا داشته تا رصدهای دیگری را نیز بدان بیافزاید، امّا به دلیل نامعلومی از این مهمّ منصرف شده است. در هر صورت عناوین و موضوعات پنج فصل کتاب از این قرار است :

۱. فصل آغازین کتاب به منزلهٔ مدخل به شمار می‌آید و در آن به برخی از مبادی و مباحث مربوط به امور عامّه همچون : تعریف فلسفه، موضوع فلسفه، مسائل فلسفه، انقسام موجود به واجب و ممکن، تقسیم ممکن به جوهر و عرض، ملاک نیاز ممکن به علّت، و تساوق وجود و تشخّص پرداخته است.

۲. فصل دوم : بیشتر به براهین اثبات واجب و ابطال تسلسل و دور اختصاص دارد؛ براهینی چون : برهان ضرورت، برهان اولویت، برهان جزء و کلّ، برهان قوّه و فعل، برهان شخصیت، برهان وسط و طرف، برهان تضایف، برهان حیثیات، برهان اسد و اخصر و برهان ترتّب.

۳. فصل سوم : در این فصل مصنّف بیشتر به تبیین و اثبات صفات سلبی واجب پرداخته است. صفاتی چون : واجب بالذات ماهیت ندارد (ماهیتِ واجبْ عین انّیت اوست)؛ واجب بالذات مرکّب نیست؛ واجب بالذات جنس ندارد؛ واجب بالذات نوع نیست؛ واجب بالذات حدّ ندارد؛ واجب بالذات کثیر نیست؛ واجب بالذات جسم، جسمانی و عرض نیست؛ واجب بالذات به حسّ درک نمی‌شود؛ واجب بالذات جهت، مکان و وضع ندارد؛ واجب بالذات نه جنس برای جوهر است و نه در مقولهٔ جوهر می‌گنجد؛ و وحدت واجب بالذات عددی نیست.

۴. فصل چهارم : در این فصل نیز در دنبالهٔ فصل پیشین به تحلیل و بررسی برخی از صفات سلبی واجب بالذات چون : واجب بالذات مقابل ندارد، واجب بالذات شریک

ندارد، واجب بالذات منزّه از حرکت، سکون و تغیّر است؛ در واجب بالذات کثرت راه ندارد، امتناع علم به حقیقت واجب بالذات؛ استحالهٔ تقرّر صورت علمی در ذات واجب و مباحثی مانند : تقابل و اقسام آن، چگونگی عروض اضافه بر واجب الوجود، کیفیت عروض سلوب بر ذات واجب الوجود، عینیت صفات و ذات واجب الوجود، لوازم صفات کمالی واجب الوجود، چگونگی صدور کثرات، تقدّم سرمدی واجب بالذات، حدوث و قدم دهری پرداخته است.

در این فصل مصنّف برای اثبات حدوث دهری ممکنات برهانی را اقامه می‌کند که در کتابهای دیگرش طرح نکرده است. او خود می‌گوید : « فهذا برهان آخر وراء ما قوّمناه بإذن اللّه في الصحیفة الملکوتیة و في غیرها من صحفنا الحکمیة. »[۱]

۵. فصل پایانی کتاب که شاید جذّابترین و خواندنی‌ترین فصول آن باشد، به مباحث معرفت شناسانه و دیدگاههای میر در مقولهٔ علم بویژه علم الهی اختصاص دارد. عمدهٔ مباحث این فصل عبارتند از : تقسیم علم به حصولی و حضوری و تعریف آنها، رابطهٔ علم حصولی و حضوری؛ معلوم در علوم حصولی و حضوری؛ علم جواهر مفارقه؛ ترتیب و ترتّب علوم و ادراکات؛ اتّحاد عقل و عاقل و معقول؛ علم واجب به اشیا، عینیت علم و ذات واجب؛ علم به معلول؛ علم فعلی و انفعالی و نقد دیدگاه شیخ الرئیس در این باب، علم اجمالی و علم تفصیلی؛ و چگونگی انکشاف صور متعدّد برای نفس آدمی.

و امّا برجستگیهای اثر حاضر و جایگاه آن در میان آثار برجای مانده از مصنّف : در بررسی بدوی تقویم الإیمان سه ویژگی عمده را می‌توان برای آن برشمرد:

۱. آن گونه که از شواهد و قراین برمی‌آید، گویا تقویم‌الإیمان نیز همانند : الأُفق المبین، الإیماضات و التشریقات، التقدیسات و القبسات از جمله کتابهای درسی‌ای بوده که میر خود برای شاگردانش تدریس می‌کرده. چه در حاشیه برخی از نسخه‌های آن، حواشی و تعلیقاتی با عنوان « سُمِع » وجود دارد که بیانگر نکاتی است که شاگردان در محفل درس از زبان استاد شنیده و یادداشت کرده‌اند. شاهد دیگری که این احتمال را قوّت می‌بخشد

---

۱. اثر حاضر، ص ۳۲۳.

عبارات میر سیّد احمد علوی در کشف الحقائق است که می‌گوید :

« و ذلک لما قد علّمه المعلّم فی کتابیه: تقویم الإیمان و الأفق المبین و استفدنا منه أوان الإستفادة »[۱]

برجستگیهای دیگر این اثر (ارائهٔ دورهٔ کامل فلسفه، و ابداعات و نظریات خاصّ میر) را می‌توان از دیگر قراینی دانست که درسی بودن تقویم‌الإیمان را تأیید می‌کنند.

۲. همان گونه که در بخشهای پیشین کراراً گذشت تقویم‌الإیمان حاوی برخی از مباحث، تقریرها و ادلّه‌های نوین و ابداعات میر است که در دیگر آثار او به چشم نمی‌خورد. مباحثی چون نظریهٔ وحدت حمل، برهان بر حدوث دهری، ثنویت مقولات و...

۳. مصنّف در تمامی آثار فلسفی خویش به بحث پیرامون موضوعات خاصّ پرداخته است. تنها در اثر حاضر است که تقریباً یک دورهٔ کامل مباحث فلسفی را به صورت فشرده تبیین، و ساختار و شاکلهٔ نظام فلسفی خویش را به اختصار ترسیم کرده است.

در واقع می‌توان گفت که تقویم‌الإیمان در کنار دو اثر گرانسنگ القبسات و الأُفق المبین سه ضلع اصلی قاعدهٔ هرم اندیشه‌های فلسفی میر را تشکیل می‌دهند. امید آنکه محقّق شایسته‌ای توفیق ارائه ویرایشی جدید از متن الأُفق المبین را بیابد و بدین ترتیب آرای ناب حکمی میر در معرض دیدگان مشتاق قرار گرفته و تشنگان حقایق فلسفی را سیراب سازد و نام نامی میرداماد در کنار دیگر اندیشمندان بزرگ جهان اسلام زینت بخش کتابهای تاریخ فلسفه گردد؛ به امید آن روز.

میرداماد از زبان فیاض لاهیجی

بخش مربوط به میرداماد را با دو قصیده‌ای که ملاّعبدالرزّاق فیّاض لاهیجی در مدح او سروده است به پایان می‌بریم :

---

۱. اثر حاضر، ص ۴۴۶.

۱. قصیدهٔ اوّل:

ز بـاد حـادثه آخـر بـه ایـن شـدم دلشـاد — کـه بـرد خـاک مـرا تـا بـه آسـتان مراد
سـر مرا کـه لگـدکوب مـوج حـادثه بـود — بـه خـاک درگـهی افکـند و سـربلندی داد
ز نـور رأی شـهی کـوکبم مـنوّر شـد — کـه آفـتاب کـند از ضـمیرش اسـتمداد
مـرا زمـانه ز پسـتی بـه ذروه‌ای افکـند — که پیک وهم فلک پـا بـه پـایه‌اش ننهاد
به حال من کـه فـلک نـنگریستی از نـنگ — دعا همی کند اکنون که چشم بـد مـرساد
سـپهر مـلّت و دیـن، آفـتاب شـرع مـبین — سـتون قـصر یـقین، نـاصر علوم رشاد
بـه سـعی فـطرت، آبـای فـضل را فـرزند — بـه زور طـبع، عـروس کـمال را داماد
هـزار مـرتبه در بـزم قـدس گـاه عـروج — زبـان عـقل نـدای تـقدّمش در داد
ز عـذر سـوده زبـان شـد مـعلّم اوّل — از اینکه که پیش تو از وی قدم به راه نهاد
ولی به جادهٔ عـرفان هـزار مـرحـله بـیش — بـماند واپس ازو از قـصور اسـتعداد
بـه گـرد قـصر جـلالش نـمی‌رسد گـردون — ز نفس نامیه جوید اگـر بـه فـرض امـداد
سپهر بـا هـمه شأن از نسیم مـصر ولاش — به خود ببالد از ذوق همچو مشک از بـاد
نه واجب است ولی هست شکر او واجب — نه شـارع است ولی هست شـرع ازو آباد
بـه بـاغ خـاطر غـنچه‌های مشکـل را — نسـیم فکـرت تـا وزیـد، جـمله گشاد

* * *

خـدایگـانا آنـی کـه در فـضایل تـو — وفـا بـه حـصر مـراتب نـمی‌کند اعـداد
اگـر نـه امـر تـو را بـوده در الست مـطیع — وگـرنه حکـم تـو را گشـته از ازل مـنقاد
کـه کـرد تـیر شـعاع آفـتاب را در چشـم؟ — فلک به گردنش این بند کهکشان که نهاد؟
اگـر بـه تـربیت سـاکـنان بـاغ شـوی — کـه آبشـان دهـی از جـویبار اسـتعداد
ز فیض عـام تـو شـاید کـه مـیوه آرد سـرو — ز یمن لطف تو زیبد که گـل کـند شـمشاد
نسـیم لطـف تـو در بـاغ تـو نـوزید — نـقاب غـنچهٔ مـعنی بـه روی کس نگشـاد
ز رشک گـلبن ازو خـارخـار داشت بـه دل — ز پای تـا سـر از آن جـمله خـار بـیرون داد
صبا ز بـاغ بـه وصـفش گشـوده دفتر گـل — هـزار در چـمن از مـدح او کـند انشـاد
زبان سوسن از اوصاف او به ذکر خفی است — دهـان غـنچه بـه ذکـر مـدایـحش پرباد
مـقدّمی بـه شـرف از مـعلّم اوّل — چـه بـاک مـادر ایّـامت ار مـؤخّر زاد
تأخّـر تـو بـود از اکـابر حکـما — تأخّـری کـه خـدا ز انـبیا بـه خـاتم داد

بـود خـیال عـدوی تـو همسریّ تـو را — نـظیر دعـوی هـمبالی هـما از خـاد
ضـعیف پـایه‌ترست از قـوای جسمانی — قـوی‌ترست ز نـفس مـجرّد اجسـاد

* * *

اگـر بـه عـهد تـو بـودی مـحقّق حـلّی — فـرا گـرفتی از تـو قـواعـد ارشـاد
رجوع جمله خلایق به تـوست در دنـیا — چنانکه روز قیامت به مبدأست و مـعاد
تو چون افاده نـمایی هـزار شـیخ مـفید — کشد بـه دامـن خـاطر لطـیفه‌های مـفاد
قضا به محضر تـقدیر مـهر ثـبت نکـرد — رقـم زنـام تـو تـا بـهر طُـغریش نـنهاد
به دشت ذهن چو تازی سمند فطنت را — پـی شکـار غـزالان قـدس چـون صـیّاد
کمند فکر کنی حلقه حلقه در کف فـهم — چو زلف خم به خم مهوشان حور نـژاد
شکار معنی بکر آن قدر کـنی کـه شـود — حـوالی در و بـام خـیال قـدس آبـاد
ز جـهل تـیره دلان را شـفا بـه قـانون داد — اشـاره‌ای کـه نـمودی پـی نـجات مـعاد
بسان نقطهٔ سهو این نـجوم را حک کـن — چـو درنـوردی طـومارهای سبع شـداد

* * *

مـحبّت تـو بـه هـر سـینه حـصّه‌ای دارد — بسـان نـوع کـه ساریست در هـمه افـراد
اگر چه عـلم عـرض شـد ولیک در مـعنی — چو جـزء ذاتـی بـا جـوهر تـو شـد ایـجاد
به ذات تو همه اوضاع شرع و دین مـحتاج — چو حاجتی که به سوی صور بـود ز مـواد
قوام دین به تو شد چون قوام جنس به فصل — هـمیشه نـوع شـریعت ز تـو مـحصّل بـاد
ز تـوست کشـور ایـران خـلاصهٔ عـالم — ز توست شهر صفاهان بـه رتـبه خـیر بـلاد
تـبارک اللّـه ازیـن گـلشن بـهشت آیـین — که می‌دهد به صفا از بـهشت رضـوان یـاد
قـضا چـو زد رقـم ایـن سـواد شـد مـعلوم — کـه کـار دست چپ اوست روضهٔ شـدّاد
ز آبـروی ارم آب مـی‌دهد دوران — بـه چـارباغ صـفاهان بـه گـلبن و شـمشاد
بـهشت روی زمـینت از آن بـود کـه مـدام — در او کسی که بـود نـیست از بـهشتش یـاد

* * *

شها مقدّس از آنی که فکر هـمچو مـنی — سـتایش تـو کـند بـا قـصور استعداد
تو را عظیم بود شأن و گرنه من در مدح — هـزار بـار بـه حسّـان گـرفته‌ام ایـراد
ز خجلت تو دهانم چو غنچه شد بسته — وگرنه سحبان دارد فصاحت از مـن یـاد

پس از ستایش ذاتش دعای تو لازم / چنانکه بعد ادای فریضه‌ها اوراد
همیشه تاکه بود ابر دایهٔ گلشن / به شیر شبنم تا هست طفل گل معتاد
به چارباغ جهان گلشن فضیلت را / ز شبنم سر کلکت زمانه آب دهاد

۲. قصیدهٔ دوم :

عشق در کام من اوّل زهر سودا ریخته / بعد از آن ته جرعه بر مجنون شیدا ریخته
گلستان دهر را فصل خزان آمد که شد / خار بنها جمله بر جا مانده گلها ریخته
این جهان نبود به غیر رفته و آینده‌ای / در میان این یک نفس تخم تمنّا ریخته
بر وجود آفرینش یک سر مو عیب نیست / قطرهٔ این ابر گوهر گشته هر جا ریخته
گلشن هستی ندارد غیر رنگ اتحاد / نقص خاشاک دویی در دیدهٔ ما ریخته
نیست همدردی که باشد یکنفس غمخوار من / خاک حسرت بر سر من عشق تنها ریخته
بادهٔ عشرت ندارد نشئه‌ای در طبع من / ساقیم در کاسه اسم بی‌مسمّا ریخته
می‌برم اسم وی و محو مسمّا می‌شوم / تا چه می لعل لبش در جام اسما ریخته
گر به سیر لاله و گل سر فرود آید مرا / خاک حسرت باد در چشم تماشا ریخته
هان درا در مجلس شوریدگان عشق و بین / کاسه‌ها در هم شکسته باده‌ها ناریخته
بر زمین آهسته‌تر نه پای کبر و افتخار / کاین همان خاکست کز رخسار زیبا ریخته
نقطهٔ شک بر یقین توست یعنی کو یقین / این که می‌بینی به دل خال سویدا ریخته

* * *

هدهد شوقم که دست آموز سلطان سباست / بال و پر در جستجوی کوی عنقا ریخته
این که می‌بینی به طرف کوه و هامون لاله‌ها / اشک چشم ماست در دامان صحرا ریخته
در فراق مجلس سلطان ملک علم و فضل / آن که بینی ریزهٔ خوانش به هر جا ریخته
پادشاه ملک دانش شهریار تخت فضل / آن که عملش طرح این نُه سقف مینا ریخته
آن که از خمخانهٔ عقل مجرّد دست لطف / بادهٔ فضلش به ساغر بی‌محابا ریخته
آن که با نور سیادت نور دانش کرده جمع / زین دو نور انوار بر فرق ثریّا ریخته
علمها در سینه پنهان است حیرانم که چون / نور دانش ایزدش بر جبهه پیدا ریخته
گر نه سعی فطرتش شیرازه بستی فضل را / بودی اجزای علوم از یکدگر وا ریخته
ذات کامل عقل کامل، علم و دانش بر کمال / وه چه رنگین این بنا از دست بینا ریخته

فهم را کی فرصت بر چیدن کام دل است	بس که تقریرش تمنّا بر تمنّا ریخته

* * *

دردمند جهل گو رو نه به این دارالشفا	کاندرین محفل مداوا بر مداوا ریخته
این همه رنگینی عقلش ز علم وافرست	هم ازین پرگار دان این طرح هر جا ریخته
گر به رنگین مجلس او بار یابد آفتاب	یابد اسباب بزرگی را مهیّا ریخته
عقل رنگین‌تر به قدر آنکه علم آماده‌تر	جدول آب روان و عکس گلها ریخته
ور به خلوتگاه فکرش ره بیابد عقل کل	بیند اوراق کهن علم خود آنجا ریخته
حشمت جمشیدی و جاه سلیمانی ببین	گاهش آویزان به دامن گاه در پا ریخته
لیکن او را التفاتی نه به آن و نه به این	طرح عزلت خوش به خلوتگاه عنقا ریخته

* * *

آسمانا، آفتابا، نه که عقل اوّلا	ای که مهرت تخم در آب و گل ما ریخته
گر چه من این دانه را از خون دل پرورده‌ام	لیکن الطاف تو هم این دُرّ به دریا ریخته
من کیم کز سجدهٔ آن آستان لافم که هست	نقشهای سجده آن‌جا تا ثریّا ریخته
در سجود درگه تو چرخ را بهر سجود	جبهه‌ها بر روی هم تا عرش والا ریخته
بوسه لبها را تمامی وقف درگاه تو کرد	هر کجا این نخل بار آورده آنجا ریخته
گرچه من دورم ز درگاه تو زین شادم که هست	حسرتم آنجا تمنّا بر تمنّا ریخته
دوریم از مجلس فیض تو غافل روی داد	عقده‌ام بر عقده زین انداز بیجا ریخته
تکیه بر لطف تو کردم گام بی‌رخصت زدم	آب شرمم از حیا صحرا به صحرا ریخته
سایه پرورد تو را دوری و نزدیکی یکیست	هست هر جا نور مهر عالم آرا ریخته
رو به درگاه تو دارد آبرویم عاقبت	قطره هر جا می‌فتد باشد به دریا ریخته
تا بود اهل هنر را آبروی علم و فضل	بر در ارباب دنیا بی‌محابا ریخته
مرجع اهل هنر باشی و تا روز جزا	آبرویم جز بدان درگه مبادا ریخته[1]

* * *

۱. مفاخر اسلام، ج ۷، صص ۱۰۲ ـ ۱۰۵.

۲. محشّی (ملّا علی نوری)

متأسّفانه از جزئیات حیات وی اطّلاع دقیقی در دست نیست. در کتابهای تراجم او را با عنوان « آخوند ملّا علی بن ملّا جمشید مازندرانی نوری اصفهانی » معرّفی کرده‌اند. گویند او هنگام وفات؛ یعنی در سال ۱۲۴۶ هـ. ق نزدیک به ۱۰۰ سال داشته؛ بنابراین می‌توان چنین استظهار کرد که او اواسط قرن دوازدهم به دنیا آمده.

علوم رسمی مقدّماتی را از محضر علمای مازندران فرا گرفت. سپس از آنجا به اصفهان مهاجرت کرد؛ و دروس معقول را از بزرگانی چون : آقا محمّد بیدآبادی و میرزا ابوالقاسم مدرّس اصفهانی آموخت. او دو استاد خویش را این گونه توصیف کرده است :
« فخر المحقّقین، ملاذ طلّاب الیقین، قدوة الحکماء الإلهیّین، محیی مراسم العرفاء المتشرّعین الموحّدین، سیّدی و سندی و سیّد الجمیع آقائی آقا محمّد بن آقا محمّد رفیع رفعه اللّه تعالی مع الأئمّة الطاهرین علیهم السلام » و « عمدة الحکماء، استادی میرزا ابوالقاسم ».[1]

« علاقهٔ صداقت و یگانگی او با میرزای قمی محکم بوده و با یکدیگر مکاتبات و مراسلات بسیاری داشته‌اند که با عین عبارات نظمی و نثری ایشان در اواخر کتاب جامع الشتات میرزا نگاشته یافته است. نوری را به علم و ورع و تقوا و عدالت و فقاهت حاج سیّد محمّد باقر حجّة‌الإسلام شفتی و حاج محمّد ابراهیم کرباسی اعتقاد تمام بود؛ در نماز بدیشان اقتدا می‌کرد. ایشان نیز احترامات لازمهٔ او را رعایت کرده و در مجالس و راه رفتن به خودشان مقدّم می‌داشته‌اند. »[2]

او به واسطهٔ استعداد سرشاری که داشت در همان اوان جوانی آن گاه که بیست و پنج سال بیش نداشت، در زمرهٔ حکمای طراز اوّل عصر خویش قرار گرفت. آخوند نوری بر مبانی و اندیشه‌های فلسفی صدرالمتألّهین تسلّطی تامّ داشت. چیرگی او بر ارکان حکمت متعالیه و مشارب چهارگانهٔ عرفان، کلام، حکمت مشّا و حکمت اشراق، به حدّی بود که برخی معتقدند که آگاهی او به رموز و دقایق نظام فلسفی صدرایی اگر بیش از خود

---

۱. قصص العلماء، صص ۱۵۳ - ۱۵۴.

۲. ریحانة‌الأدب، ج ۶، صص ۲۶۱ - ۲۶۲.

صدرالمتألّهین نباشد کمتر نیست.[۱]

افزون براین، از بیانی بسیار شیوا و روان برخوردار و در تدریس و انتقال مضامین حکمی ـ عرفانی کم نظیر بود. از این رو او را ملقّب به عنوان مدرّس کردند؛ که بحقّ شایسته و برازندهٔ اوست.

آخوند نوری عالمی تیزهوش و با درایت بود. وی می‌دانست که در چه فضایی زندگی می‌کند و برای انتقال میراث کِرامند بر جای مانده از صدرالحکماء المتألّهین چاره‌ای جز این ندارد که با عالمان قشری، حکمت ستیز، نقل‌گرا و اخباری کنار آید، و به گونه‌ای عمل کند که زمینه‌ای برای نشر حکمت اسلامی ایجاد شود. لذا از مجادلهٔ با فقهای معاصر خویش احتراز نمود؛ و در اثر همین تنش زدایی توانست در میان علمای آن دوره منزلت و جایگاه خاصّ و والایی را احراز کند، به گونه‌ای که همگان وی را به حُسن اعتقاد و تقوا بستایند و حکیمی متدّین، عالمی متشرّع و نیک اجتهاد بدانند.[۲]

آخوند نوری از سنّ بیست و پنج سالگی تا پایان عمر، قریب به هفتاد سال به تدریس و تربیت شاگردان پرداخت. حوزهٔ درسی او پربارترین و عظیم‌ترین و بی‌بدیل‌ترین حوزه‌های حکمت اسلامی و نقطهٔ عطفی در تاریخ شکوهمند دانشهای عقلی به شمار می‌آید. او به خاطر ویژگیهای منحصر به فردش ـ یعنی تسلّط بر مبانی فلسفهٔ صدرایی و شیوایی بیان ـ در فاصلهٔ زمانی بیش از نیم قرن، نزدیک به چهارصد اندیشمند بزرگ را پرورید، که از جملهٔ آنها می‌توان به حکمای ذیل اشاره کرد: حاج ملّا هادی سبزواری، ملّا آقای قزوینی، ملّا عبداللّه زنوزی (متوفّای ۱۲۵۷ هـ. ق)، حاج ملّا محمّد جعفر لنگرودی، سیّد رضی مازندرانی، میرزا سیّد محمّد فانی زنوزی، ملّا محمّد علی نوری، شیخ زاهد گیلانی، ملّا محمّد تقی بن علی محمّد نوری (۱۲۰۱ ـ ۱۲۶۳ هـ. ق) میرزا حسن چینی معروف به مولانا (متوفّای ۱۲۶۴ هـ. ق)، ملّا عبدالجواد مدرّس خراسانی (متوفّای ۱۲۸۱ هـ. ق)، ملّا اسماعیل درب کوشکی (متوفّای ۱۳۰۴ هـ. ق)، ملّا

---

۱. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، صص ۵۳۹ ـ ۵۴۰.

۲. ر.ک : روضات الجنّات، ص ۴۱۷.

اسماعیل بن محمّد جعفر بن ملا اسماعیل خاجویی (متوفّای ۱۲۸۲ هـ. ق)، ملّا محمّد باقر قمشه‌ای (متوفّای ۱۲۹۶ هـ. ق)، میرزا سیّد محمّد حسن بن محمّد تقی مستجاب الدعوة (متوفّای ۱۲۶۳ هـ. ق)، مولی یوسف جزی برخواری، آقا میر سیّد حسین مدرّس (۱۲۱۰ - ۱۲۷۳ هـ. ق)، میرزا محمّد جعفر طرب نائینی، حاج محمّد ابراهیم نقشه فروش، ملّا محمّد تقی خراسانی، ملّا باقر فشنه‌ای، سیّد قوام قزوینی، ملّا رضا تبریزی، ملّا صفرعلی قزوینی، شیخ صدرای تنکابنی، میرزا سلیمان تبریزی، میرزا سلیمان تنکابنی، ملّا ابراهیم نجم آبادی، سیّد ابراهیم طباطبایی، شیخ محمّد حسین بن مراد علی شیرازی (متوفّای بعد از ۱۲۸۱ هـ. ق)، حاجی کلباسی (۱۱۸۰ - ۱۲۶۱ هـ. ق) و حاجی سیّد شفیع چاپلقی.[۱]

نقش مهمّ حکیم الهی آخوند ملّاعلی نوری در انتقال، معرّفی، احیا و ترویج اندیشه‌های صدرایی قابل انکار نیست. بی‌شکّ اگر وجود بی‌بدیل چنین فیلسوف برجسته‌ای نبود، اینک درخت تنومند حکمت متعالیه به بار نمی‌نشست و شخصیت علمی صدرالمتألّهین شیرازی در پس تاریکی غبار گذر زمان، مبهم و ناشناخته می‌ماند.

او بیشتر عمر خویش را صرف آموزش حکمت متعالیه و تربیت شاگردان کرد. از این رو آثار اندکی از او به یادگار مانده است.

آخوند نوری عنایتی خاصّ به صدرای شیرازی داشت و او را عمیق‌ترین فیلسوف مسلمان، و نظام فلسفی‌اش را غنیّ‌ترین و منطقی‌ترین دستگاه فلسفی‌ای می‌دانست که در عین برخورداری از مبانی عقلی و ساختار برهانی و بهرمندی از لطافتهای اشراقی - عرفانی، با آموزه‌های شیعی سازگار است. لذا بیشینهٔ آثار او حاشیه و تعلیقهٔ بر کتابها و رساله‌های ملّاصدراست. آثاری چون : حواشی بر الشواهد الربوبیة، حواشی بر الحکمة المتعالیة، حواشی بر المشاعر[۲]، حواشی بر التفسیر الکبیر، حواشی بر شرح اُصوال الکافی و تعلیقات بر أسرار الآیات.

---

۱. ر.ک : تاریخ حکماء و عرفاء متأخّر بر صدرالمتألّهین، صص ۳۵ - ۴۰.

۲. در سال ۱۳۱۵ در حاشیة المشاعر به چاپ رسیده است.

افزون بر موارد یاد شده، او رسائل مستقلّی چون: رسالهٔ بسیط الحقیقة کل الأشیاء، رسالهٔ وحدت وجود،[۱] مجموعهٔ اجوبه‌ای به زبان پارسی[۲] و شرح حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام دارد؛ وگاه به شرح آثار دیگران نیز پرداخته است که از آن جمله است: حواشی بر شرح فواید شیخ احمد احسایی، حواشی بر شوارق الإلهام و حواشی بر تقویم‌الإیمان که ذکر آن گذشت.

آخوند نوری با قرآن کریم نیز انس و آشنایی فراوان داشت. از این رو تفسیر مفصّلی زیاده بر سه هزار بیت، بر سورهٔ توحید نگاشت که مشتمل بر عصارهٔ امّهات مباحث الهیات بالمعنی الأخصّ می‌باشد.

و امّا کتاب حجّةالإسلام في ردّ میزان الحقّ که در واقع پاسخی پارسی به شبهات پادری نصرانی بر دیدگاههای اسلام و مشتمل بر عالی‌ترین مسائل کلامی، فلسفی، عرفانی و تحقیقات عالیه پیرامون آیات باهرات قرآنی و روایات صادر از اولیای معصومین علیهم السلام می‌باشد[۳]، حاکی از اوج تعصّبات دینی و صبغه‌های کلامی این حکیم متألّه است. نکتهٔ جالب توجّه در آثار او اینکه برخی از آنها را پیش از سنین سی سالگی نگاشته است.

در کلّ، اندک آثار آخوند ملّاعلی نوری که به نسل امروز به ارث رسیده، از عمیق‌ترین و دقیق‌ترین آثاری است که در زمینهٔ دانشهای عقلی، تفسیر و تأویل قرآن، شرح و تبیین روایات به رشته تحریر درآمده، و به جرئت می‌توان گفت که از جهاتی در نوع خود بی‌نظیر است.

آخوند نوری شخصی شوخ طبع و ظریف نیز بود، و خطّ شکسته را خوش می‌نوشت. گویند: «در خطّ شکسته سرآمد اهل زمان بود و نزد درویش مشق کرده بود.»[۴]

او قریحهٔ شعر سرایی نیز داشت. مباحث عمیق فلسفی و مضامین بلند عرفانی را

---

۱. رسائل فلسفی بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء و وحدت وجود، صص ۹ ـ ۶۳ و منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، ص ۵۴۰.

۲. در سال ۱۳۰۵ در حاشیهٔ تفسیر سورة الأعلی صدرالمتألّهین شیرازی چاپ شده است.

۳. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، ص ۵۴۰.

۴. ر.ک: تاریخ حکماء و عرفاء متأخّر بر صدرالمتألّهین، ص ۳۵.

استادانه در قالبهای منظوم رباعی می‌ریخت. آنچه در پی می‌آید نمونه‌هایی از مجموعهٔ اشعار نغز و دلکش اوست:

هر آه که بود در دل ما ... برقی شد و سوخت حاصل ما
راز دل ما نمی‌شود فاش ... تا لاله نروید از گل ما

* * *

حقّا که علی وصیّ برحق باشد ... حقّیت او چو حق محقّق باشد
هر کس که کند حقّ علی را انکار ... از حق مگذر که منکر حق باشد

* * *

وحدت چه بود قاهر و کثرت مقهور ... در هر چه نظر کنی بود حق منظور
در مظهر کثرت است وحدت قاهر ... در مجمع وحدت است کثرت مقهور

* * *

گویم من و هر که هست در فن ماهر ... مقهور بود کثرت و وحدت قاهر
در مجمع وحدت است کثرت مضمر ... در مظهر کثرت است وحدت ظاهر

* * *

آخوند ملّاعلی نوری حکیمی بود متألّه. طهارت، صفای باطنی و تقوای او به حدّی بود که ابوذر عصر و سلمان زمانش می‌خواندند. او در علوم نقلی نیز تمهّر داشت و مجتهدی مسلّم بود. سرانجام پس از نزدیک به یک قرن حیات معنوی، تربیت شاگردان، تألیف آثار و نشر عقاید و معارف دینی، در رجب سال ۱۲۴۶ هـ. ق در شهر اصفهان دیده از جهان فرو بست. حجّةالاسلام شفتی مشهور بر جنازهٔ وی نماز گزارد. آن گاه جسد مطهّرش را به نجف اشرف منتقل کردند. در نجف تمامی علما و مجتهدان به طول چند فرسنگ به استقبال جنازهٔ او شتافتند.[۱] پس از مراسم باشکوه تشییع، پیکر وی را در آستانهٔ باب طوسی حرم شریف حضرت امیر علیه السلام دفن کردند و در عزای از دست رفتن او به سوگ نشستند.

---

۱. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، ص ۵۴۲.

گویند: هنگام «دفن، یکی از علما که در آنجا حاضر بوده تکبیری بلند گفت. در جواب سؤال از سبب آن، اظهار داشت: پانزده سال پیش در خواب دیدم که گویا من در این صحن مطهّر هستم و صاحب این نعش نیز وارد و عصایی در دست داشته و می‌گفت که از طرف حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام مأمور یا مأذونم که مواضع قبور مردم را در این بقعهٔ شریفه تعیین نمایم. پس با دست خود اشاره کرده و هر موضعی را برای شخصی معیّن می‌نمود تا به همین موضع که الآن دفن شد رسیده و اشاره کرد و گفت: هذا منزل نفسي و محلّ رمسي أعددته لیوم کریهتي و بأسي.»[۱]

۱. ریحانة‌الأدب، ج ۵، ص ۲۶۲.

۳. شارح (میر سیّد احمد علوی)

علّامه سیّد محسن امین وی را تحت عنوان « سیّد کمال الدین (یا نظام الدین) میر احمد بن زین العابدین حسینی عاملی اصفهانی » معرّفی کرده،[۱] و مرحوم شیخ آقا بزرگ نیز با استناد به اجازه‌های شیخ بهایی و میرداماد از او با عنوان « نظام الدین احمد جبلی بن زین العابدین علوی عاملی (حسنی) » یاد کرده است.[۲]

از جزئیات شرح حال او اطّلاع دقیقی در دست نیست. آنچه مسلّم است :

۱. در ایران متولّد شده، زیسته، تربیت یافته، آموزش دیده و به تحقیق و تألیف پرداخته است.[۳]

۲. پس از ۱۰۵۴ هـ . ق و پیش از ۱۰۶۰ هـ . ق در اصفهان درگذشته،[۴] و در تکیهٔ آقا رضی دفن شده، امّا صورت قبر مشخّصی ندارد.[۵]

۳. پدرش سیّد زین العابدین از شاگردان به نام فقیه جلیل القدر، محقّق کرکی بوده که پس از سالها تلمذّ از محضرش، افتخار دامادی او را یافته.

۴. نسبش به چند واسطه به امام صادق علیه السلام منتهی می‌شود. چه آن گونه که در جامع الأنساب آمده است، سلسلهٔ اجداد و نسب او چنین است : « أحمد بن زین العابدین بن عبدالله بن محمّد بن صالح بن جعفر بن أحمد بن حمزة بن قاسم بن حسین بن أبي أحمد عبدالله المشهدي بن محمّد بن عليّ بن حسین بن محمّد الطبّان بن حسین بن أبي عليّ أحمد بن محمّد بن عریزي بن حسین بن أبي جعفر بن عليّ بن حسین الطواف بن أبي الحسن عليّ الخارص بن محمّد الدیباج بن الإمام جعفر الصادق علیه السلام ».[۶]

۵. خاندان او : همسرش ـ دختر میرداماد ـ پدرش سیّد زین العابدین ـ شاگرد و داماد محقّق کرکی ـ و اکثر اجداد، فرزندان و نوادگانش؛ یعنی : میر عبدالحسیب بن أحمد،

---

۱. أعیان الشیعة، ج ۲، ص ۵۹۳.

۲. طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۲۷.

۳. أعیان الشیعة، ج ۲، ص ۵۹۳.

۴. تذکرة القبور، ص ۱۲۲ و الذریعة، ج ۸، ص ۱۹۸.

۵. تذکرة القبور، ص ۱۴۷.

۶. ر.ک : فهرست کتابخانه‌های اصفهان، ج ۱، ص ۱۵۸.

صدرالدین محمّد بن عبدالحسیب، عبدالحسین بن احمد و محمّد اشرف بن عبدالحسیب همگی اهل فضل و تقوا و علم بودند و صاحبان تراجم از آنها به نیکویی یاد کرده[1] و وی را نیز ستوده‌اند.[2]

۶. اساتید و مشایخ اجازه: وی عمدهٔ تحصیلات و اندوخته‌ها و دستمایه‌های علمی خویش را از دو شخصیت بزرگ آن زمان فراگرفت:

در این کار از نامداران شهر　　　مرا از دو کس بود بسیار بهر

الف. مدّتی علوم منقول را از محضر شیخ بهاءالدین عاملی مشهور به شیخ بهایی آموخت؛ و از او اجازهٔ روایت نیز گرفت. متن اجازه چنین است:

بسم اللّه الرحمن الرحیم

أمّا بعد الحمد و الصلاة: فقد أجزت للسيّد الأجلّ الفاضل، التقيّ الزكيّ الذكيّ الصفيّ الوفيّ الألمعيّ اللوذعيّ، شمس سماء السيادة و الإفادة و الإقبال، و غرّة سيماء النقابة و النجابة و الكمال، سيّدنا السند كمال الدين أحمد العلويّ العامليّ وفّقه اللّه سبحانه لارتقاء أرفع المعارج في العلم و العمل، و بلّغه غاية المقصد و المراد و الأمل، أن يروى عنّي الأُصول الأربعة التي عليها مدار محدّثي الفرقة الناجية الإمامية، رضوان اللّه عليهم، أعني الكافي لثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكليني، و الفقيه لرئيس المحدّثين محمّد بن بابويه القمي، و التهذيب و الإستبصار لشيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي، قدّس اللّه أسرارهم، و أعلى في الخلد قرارهم، بأسانيدي المحرّرة في كتاب الأربعين، الواصلة إلى أصحاب العصمة، سلام اللّه عليهم أجمعين.

وكذا أجزت له سلّمه اللّه و أبقاه أن يروي عنّي جميع ما أفرغته في قالب التأليف سيّما التفسير الموسوم بالعروة الوثقى، و كتاب الحبل المتين، و كتاب مشرق الشمسين و كتاب الأربعين، و كتاب مفتاح الفلاح، و الرسالة الأثنى عشرية، و شرح الصحيفة الكاملة، و زبدة الأُصول، فليرو

---

۱. أعيان الشيعة، ج ۲، ص ۵۹۳.

۲. أعيان الشيعة، ج ۲، ص ۵۹۳؛ أمل الآمل ص ۳۳؛ تتميم أمل الآمل، ص ۶۲؛ تكلمة أمل الآمل، ص ۶۹ و رياض العلماء، ج ۱، ص ۳۹.

ذلك لمن له أهلية الرواية، عصمنا اللّٰه و إيّاه عن اقتحام مناهج الغواية.
وكتب هذه الأحرف بيده الجانية الفانية أقلّ العباد محمّد المشتهر ببهاء الدين العامليّ، تجاوز اللّٰه عنه في شهر الرابع من السنة الثامنة عشر بعد الألف حامداً مصلّياً مسلّماً مستغفراً، و الحمدللّٰه على نعمائه أوّلاً و آخراً و باطناً و ظاهراً.[۱]

میر سیّد احمد به اندیشه‌های استاد خویش وفادار نماند. دیری نپایید که کتاب النفحات اللاهوتية في العثرات البهائية را نگاشت و در ضمن آن به نقد آرای شیخ بهایی پرداخت؛ و از آنجا که شیخ در میان عوام و خواص از جایگاه رفیعی برخوردار بود، نقّادیهای سیّد علوی باعث شد تا علی‌رغم خدمات علمی فراوان، ارائهٔ آثار گرانسنگ در علوم و معارف اسلامی، سهیم بودن در انتقال و رشد حکمت یمانی و تطبیق اندیشه‌های فلسفی بر آموزه‌های دینی، بتدریج از خاطرهٔ اذهان بیرون رود، و نام و یاد، نقش و جایگاه او به فراموشی سپرده شود.

علّامه شیخ عبدالنبیّ قزوینی در این باره می‌گوید :

«كان عالماً فاضلاً متفنّناً في العلوم، متقناً فيها؛ و له تآليف كثيرة في الفنون، لكنّه لمّا جعل تعصّب السيّد المزبور نصب عينيه و كانت همّته مقصورة على ذلك انتقص لذلك من القلوب و لا يلتفت إلى تأليفاته. يعلم ذلك من كلماته الباردة التى أوردها في كتابه النفحات اللاهوتية في العثرات البهائية.»[۲]

مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی نیز در الذريعة چنین نگاشته است :

« ففي المشاحنات بين البهائي (م ۱۰۳۰) كشيخ للإسلام من قبل الحكومة و بين الداماد الفيلسوف العارف المستقلّ بالرأي نرى المترجم له في العثرات البهائية هذه يدافع عن الداماد و في لطائف غيبية يقول بقدم العالم زماناً و حدوثه دهراً كما يقول به الداماد في القبسات ».[۳]

---

۱. أعيان الشيعة، ج ۲، ص ۳۹۳ و بحارالأنوار، ج ۱۰۶، ص ۱۵۷.
۲. تتميم أمل الآمل، صص ۶۲ ـ ۶۳.
۳. الذريعة، ج ۴، ص ۱۵۰.

اختلاف آرای این دو به حدّی بود که میر سیّد احمد هنگام تحریر صورت روایی خویش از شیخ بهایی نام نمی‌برد و تنها به ستایش دیگر استاد خویش - میرداماد - می‌پردازد - و سلسلهٔ روایت را از او آغاز و به شیخ الطائفه ابوجعفر محمّد بن حسن طوسی منتهی می‌سازد.

ب. سیّد علوی بیشترین بهره را از سرچشمهٔ زلال و گوارای معارف کِرامین حکیم جهان اسلام، میر محمّد باقر استرآبادی برد. افزون بر آثار شیخ همچون: الشفاء، الإشارات و التنبیهات و شرح محقق طوسی، کتابهای الأُفق المبین، الإیماضات و التشریقات، التقدیسات و تقویم الإیمان را نیز از محضرش آموخت. در علوم منقول شرعی نیز کتاب طهارت قواعد الأحکام و بخشهایی از تفسیر الکشّاف را فرا گرفت، و توفیق این را یافت که دو اجازهٔ روایی از او کسب کند:

۱. نخستین اجازه:

بسم اللّه الرحمن الرحیم، و الاعتصام بحبل فضله العظیم

و بعد الحمد كلّ الحمد لربّنا ربّ العاقلات العالية، و السافلات البالية، و الصلاة صفو الصلاة منه على سيّدنا سيّد الصافات من النفوس الزاكية، و قرم القادسات من العقول الهادية، و سادتنا الأوصياء الأطهرين من العترة الأنجبين، مادامت أنهار العلوم جارية، و جبال الحقائق راسية.

فإنّ الولد الروحاني و الحميم العقلاني، السيّد الأيّد المؤيّد الألمعي اليلمعي اللوذعي، الفريد الوحيد، العلم العالم، العامل الفاضل الكامل ذا النسب الطاهر، و الحسب الظاهر و الشرف الباهر، و الفضل الزاهر، نظاماً للشرف و المجد و العقل و الدين و الحقّ و الحقيقة أحمداً حسينيّا أفاض اللّه تعالى عليه رشائح التوفيق، و مراشح التحقيق، قد انسلك في من يختلف إليّ شطراً من العمر لاقتناص العلوم، و يحتفل بين يديّ ملاوة الدهر لاقتناء الحقائق، فصاحبني ولازمني، و ارتاد و اصطاد، و استفاد و استعاد، و قرء و سمع و أمعن و أتقن، و اجتنى و اقتنى.

و إنّي قد صادفته منذما فافهني و فقهته على أمد بعيد في سلامة الفطرة الناقدة، و باع طويل من صراحة الغريزة الواقدة، فما ألقيت إلى ذهنه من غامضاتٍ هي مهمّات العقول لمَيّن وسع قريحته في حمل أعبائه، و ما أفرغت على قلبه من عويصاتٍ هي متيّمات

الفحول لم يعي وجد شكيمته بأخذ أضنائه، و لقدناه بنيل ما تاهت في مهامه سبله المدارك، و ما فاه إلّا بما أماهه العقل الصريح الحائر بالمسالك و المعارك.

و قد قرأ عليَّ في ما قد قرأ في العلوم العقلية من تصانيف الشركاء الذين سبقونا برياسة الصناعة قراءةً يعبأ بها لا قرائة لايؤبه لها، الفنّ الثالث عشر من كتاب الشفاء و هو الإلهي منه أعني حكمة ما فوق الطبيعة، و هو اليوم مشتغل بقراءة فنّ قاطيغورياس منه، و أخذ سماعاً في من يقرأ و يسمع النمطين الأوّل و الثالث من كتاب الإشارات و التنبيهات للشيخ الرئيس ـ ضوعف قدره ـ و شرحه لخاتم المحقّقين ـ نورٌ سرّه ـ و من كتبي و صحفي كتاب الأُفق المبين الذي هو دستور الحقّ و فرجار اليقين، و كتاب الإيماضات و الشريقات الذي هو الصحيفة الملكوتية، و كتاب التقديسات الذي فيه في سبيل التمجيد و التوحيد آيات بيّنات؛ كلّ ذلك قراءة فاحصة، و استفادة باحثة.

و في العلوم الشرعية كتاب الطهارة من كتاب قواعد الأحكام لشيخنا العلّامة جمال الملّة و الدين الحلّي و شرحه لجدّي الإمام المحقّق القمقام ـ أعلى اللّه مقامهما ـ و طرفاً من الكشّاف للإمام العلّامة الزمخشري، و حاشيته الشريفة الشريفية؛ و هو مشتغل هذه الأوان بقواعد شيخنا المحقّق الشهيد قدّس اللّه لطيفه.

و إنّي أجزت له أن يروى عنّي جميع ذلك لمن شاء و أحبَّ متحفّظاً محتاطاً محافظاً على مراعاة الشرائط المعتبرة عند أرباب الدراية و الرواية.

و أُوصيه أوّلاً: بتقوى اللّه سبحانه و خشيته في السرّ و العلن، إنّ تقوى القلب أعظم مقاليد تأهبّ السرّ لاصطباب الفيوض الإلهية، و الإستضاءة بالأنوار العقلية القدسية.

وليكن مستديماً لاستذكار قول مولانا الصادق، جعفر بن محمّد الباقر عليهما السلام : «استحي من اللّه بقدر قربه منك، و خفه بقدر قدرته، عليك» مواظباً على الإلظاظ بالأدعية و الأذكار و الإكثار من تلاوة القرآن الكريم، ولا سيّما سورة التوحيد التي مثلها منه و مكانتها فيه مثل القرآن الناطق أميرالمؤمنين عليّ بن أبي‌طالب عليه صلوات اللّه التامّات من كتاب الوجود، و مكانته فيه؛ فمهما استحكمت علاقة عالم التحميد و التسبيح، أوشك أن ترسخ ملكة رفض السجن الجسداني، و نضو الجلباب الهيولاني.

و ثانياً: بصون أسرار عالم القدس التي مستودعها كتبي و كلماتي عمّن أخفرني و خرج عن ذمامي في عهدٍ سبق لي.

و وصيّة سلفت منّي في كتاب الصراط المستقيم؛ فكلّ ميسّر لما خلق له :

و من يك ذا فمٍ مرّ مريض   يجد مرّاً بـه المـاء الزلالا

و ثالثاً: بتكرار تذكاري في صوالح الدعوات المصادفة مئنّةَ الإستجابات، و مظنّة الإجابات، و اللّه سبحانه وليُّ الفضل و الطول و إليه يرجع الأمر كلّه.

وكتب أحوج المربوبين إلى الربّ الغنيّ، محمّد بن محمّد يدعى باقرالداماد الحسيني، ختم اللّه له بالحُسنى في منتصف شهر جمادي الأُولى لعام سنة ۱۰۱۷ من الهجرة المقدّسة النبوية، مسئولاً حامداً مصلّياً مسلماً مستغفراً، و الحمدللّه ربّ العالمين، و الصلاة على رسوله و آله الطاهرين أوّلاً و آخراً.»[۱]

۲. دومین اجازه:

بسم اللّه الرحمن الرحيم، و الثقة بالعزيز العليم

الحمد كلّه للّه ربّ العالمين، ذي السلطان الساطع، و البرهان اللامع، و العزّ الناقع، و المجد الناصع، و الصلاة أفضلها على السانّ الصادع بالرسالة و الشارع الماصع بالجلالة، سيّدنا و نبيّنا محمّد صفو المكرمين، و سيّد المرسلين، و موالينا الأكرمين، و سادتنا الأطهرين من عترته الأنجبين، و حامته الأقربين، مفاتيح الفضل و الرحمة، و مصابيح العلم و الحكمة.

و بعد: فإنّ السيّد الأيّد المؤيّد، المتمهّر المتبحّر الفاخر الذاخر، العالم العامل الفاضل الكامل، الراسخ الشامخ، الفهّامة الكرامة، أفضل الأولاد الروحانيّين، و أكرم العشاير العقلانيّين، قرّة عين القلب، و فلذة كبد العقل، نظاماً للعلم و الحكمة، و الإفادة و الإفاضة، و الحقّ و الحقيقة، أحمد الحسيني العاملي، حفّه‌اللّه تعالى بأنوار الفضل و الإيقان، و خصّه بأسرار العلم و العرفان، قد قرأ عليّ أثولوطيقا الثانية و هي فنّ البرهان من حكمة الميزان من كتاب الشفاء، لسهيمنا السالف، و شريكنا الدارج، الشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبداللّه بن سينا ـ رفع اللّه درجته و أعلى منزلته ـ قراءةَ بحثٍ و فحصٍ، و تدقيقٍ و تحقيقٍ، فلم‌يدع شاردة من الشوارد إلّا و قد اصطادها، و لا فائدة من الفوائد إلّا و قد استفادها.

و إنّي قد أجزت له أن يروى عنّي ما أخذ و ضبط، و اختطف و التقط، لمن شاء كيف شاء، و لمن أحبّ كيف أحبّ.

ثمّ عزمت عليه أن لا يكون إلّا ملقياً أرواق الهمّة و شراشر النهمة على ملازمة كتبي و صحفي و معلّقاتي و محقّقاتي، و مطالعتها و مدارستها، على ما قدقرأ و درى، و سمع و وعى، مفيضاً لأنوارها، موضحاً لأسرارها، شارحاً لدقائق خفيّاتها، ذابّاً عن حقائق خبيّاتها،

---

۱. أعيان الشيعة، ج ۲، ص ۵۹۳؛ بحارالأنوار، ج ۱۰۶، صص ۱۵۲ ـ ۱۵۴ و الذريعة، ج ۱، ص ۱۵۹ ـ ۱۶۰.

سالكاً بعقول المتعلّمين إلى سبيل ما في مطاويها من سرّ الحقّ، و مخّ الحكمة الحقّة، راجماً لشياطين الأوهام العامية، و أبالسة المدارك القاصرة السوداوية عن استراق السمع لما فيها ببوارق شهبها القدسية.

ولا سيّما في شاهقات عقلية من أُصول الحكمة محوجة جدّاً إلى محوضة عقلية النفس، و شدّة ارتفاعها عن هاوية الوهم، و صدق مرافضتها ضريبة الحسّ، و بُعد مهاجرتها إقليم الطبيعة، كمباحث الدهر و السرمد، و حدوث العالم جملةً من بعد العدم الصريح في الدهر، و تسبيع أنواع التقدّم و التأخّر و تربيع أنحاء الإعتبارات في الماهية، و تثليث أنواع الحدوث ثمّ تثليث أقسام النوع الثالث، و هو الحدوث الزماني، و تثنية الجنس الأقصى لمقولات الجائزات، و غوامض مباحث التوحيد، و علم الواحد الأحد الحقّ بكلّ شيءٍ، إلى غير ذلك من غامضات مسائل الحكمة.

و المأمول أن لاينساني من صوالح دعواته الصادقة، مآنّ الإجابات، و مظانّ الإستجابات؛ و كتب مسئولاً أحوج المربوبين إلى الربّ الغنيّ، محمّد بن محمّد يدعى باقر الداماد الحسيني، ختم اللّه له بالحُسنىٰ، حامداً مصلّياً مسلّماً مستغفراً في عام سنة ۱۰۱۹ من الهجرة المقدّسة المباركة، و الحمدللّه وحده.[۱]

در اينجا خالى از فايده نخواهد بود كه صورت روايى مير سيّد احمد علوى را نيز نقل كنيم :

«بدان وفّقك اللّه تعالى كه اين فقير اُصول اربعه راكه عبارت از كافي، و من لايحضره الفقيه، و تهذيب، و استبصار است روايت مى‌كنم از سيّد اجلّ افخم اعظم، قدوة العلماء المتبحّرين، اُسوة الفضلاء و المجتهدين، استادي و استاد الكلّ في الكلّ، ثالث المعلّمين، أمير محمّد باقر الداماد الحسيني طاب ثراه، و جعل الجنّة مثواه.

و او روايت مى‌كند از شيخ جليل، شيخ حسين بن عبدالصمد حارثي عاملي ـ قدّس اللّه روحه ـ و او روايت مى‌كند از سيّد اجلّ افخم، سيّد حسن بن جعفر كركي؛ و از شيخ جليل كبير، زين المتأخّرين، شيخ زين الدين العاملي ـ أعلى اللّه قدرهما ـ و ايشان روايت كرده‌اند از شيخ فاضل كامل، شيخ على بن عبدالعالي عاملي ميسي؛ و او از شيخ

۱. أعيان الشيعة، ج ۲، ص ۵۹۳ ـ ۵۹۴؛ بحارالأنوار، ج ۱۰۶، صص ۱۵۵ ـ ۱۵۶ و الذريعة، ج ۱، ص ۱۶۰.

شمس‌الدين محمّد بن محمّد بن داود الشهير بابن المؤذن؛ و او از شيخ ضياءالدين علی؛ و او از والد ماجد خود شيخ شمس الدين محمّد بن مكّی؛ و او از شيخ المدقّقين شيخ فخر الدين محمّد؛ و او از والد خود علاّمة العلماء، جمال الملّة و الدين، حسن بن يوسف بن عليّ ابن مطهّر حلّي؛ و او از شيخ كامل، شيخ نجم الدين، ابوالقاسم جعفر بن الحسن بن سعيد؛ و او از سيّد جليل ابو علي فخّار بن معدّ موسوی؛ و او از شيخ جليل ابوالفضل شاذان بن جبرئيل قمي؛ و او از شيخ فقيه فاضل، عمادالدين، ابوجعفر محمّد ابن ابي القاسم الطبري؛ و او از شيخ اجلّ ابوعلي حسن بن محمّد؛ و او از والد ماجد خود، اُسوة الفرقة الناجية، شيخ الطائفة الحقّة، ابوجعفر محمّد بن حسن الطوسي قدّس اللّه تعالی روحه.»[1]

ویژگیها و برجستگیهای میر سیّد احمد علوی

میر سیّد احمد از نسبی ظاهر و حسبی طاهر برخوردار بود، و در خاندانی از اهل فضل و تقوا پرورش یافت. از این رو آن گاه که دیدگان جانش در معرض انوار خورشید فیوضات میرداماد قرار گرفت، بشدّت شیفته و هاله وی شد. گویی پس از سیر در هفت شهر عشق گمشدهٔ خویش را یافته بود:

ای رستخیز ناگهان، وی رحمت بی‌منتها
ای آتشی افروخته در بیشهٔ اندیشه‌ها
ای طایران قدس را عشقت فزوده بالها
در حلقهٔ سودای تو روحانیان را حالها
آن کس که بیند روی تو مجنون نگردد کو بکو
سنگ و کلوخی باشد او او را چرا خواهم بلا

و این آغازی برای تحوّل درونی و صعود این حکیم زاهد وارسته به معارج کمال و مدارج دانش و خرد و تداوم جریانی مهمّ در تاریخ شکوهمند دانشهای عقلی بود.

بتدریج این جذبه و کشش، میر سیّد احمد را از ملازمان و نزدیکان میرداماد قرار داد؛

---

۱. بحارالأنوار، ج ۱۰۶، ص ۱۵۸.

و این نزدیکی آن گاه تشدید شد که به مصاهرت و دامادی میرداماد نیز مفتخر گردید؛ و در پایان بدانجا رسید که میرداماد وی را به عنوان فرزند روحانی بل افضل اولاد روحانی و وارث معنوی خویش معرّفی کرد. او مدّتهای مدیدی از قبسات مصاحبت با میر و جذوات ملازمتش برخوردار بود و اندک اندک مدارج علم و کمال را طیّ کرد تا آنکه توانست همچون استادش دوستداران حکمت و حقیقت را بر شاهبال لمعات ملکوتیه سوار، و با مصابیح قدس به معراج عارفین رهنمون سازد، و در حظیرهٔ انس، لوامع ربّانی را بنمایاند، و در ریاض قدس نقاب از چهرهٔ مه رویِ لطایف غیبی برکشد و کشف حقایق کند. او با استمداد از فیض روح القدسِ همچون مسیحایِ استرآبادی در تلفیق عقل و دین کوشید.

تبیین ویژگیها و برجستگیهای شخصیت گرانقدر و ستبری چون میر سیّد احمد علوی که از جبال علم به شمار می‌آید از حوصله و توان این نوشتار خارج است و کتابهای مستقلّی را می‌طلبد، زین رو به بیان اجمالی شماری از آنها بسنده می‌کنیم :

او همچون استاد خویش جامع منقول و معقول بود. همان گونه که گذشت دو اجازه از میرداماد و اجازه‌ای هم از شیخ بهایی داشت. افزون بر آن حواشی ارزشمندی بر دو کتاب الکافی و من لایحضره الفقیه نگاشت و الإستبصار را شرح نمود.

در تفسیر، اثری فارسی از خود بر جای گذارد که در نوع خود بی‌نظیر است. در این اثر، آیاتی را که مشتمل بر مباحث اعتقادی کلامی است، در قالب نثری زیبا و دلاویز و آمیختهٔ با انواع استعارات ادبی و واژگان و مفرداتی فصیح تفسیر کرد و آن را لطایف غیبیه نامید. تألیف لطایف غیبیه یکی از مظاهر تلاشهای این حکیم فرزانه در جهت اثبات هم‌آوایی، هم نوایی و سازگاری عقل و شرع است.

در مباحث فلسفی نیز بر تمامی مشارب : مشّا، اشراق، عرفان و کلام احاطهٔ تامّ داشت. امّهات آثار شیخ را از محضر میرداماد فرا گرفت و حواشی گرانسنگی بر الهیات شفا نگاشت که در کنار حواشی صدرالمتألّهین از بی‌نظیرترین حواشی و شروح آن به شمار آمده و حاکی از عمق تسلّط و تمهّر او بر فلسفهٔ مشّا است.

همچون استاد خویش بخوبی بر نقاط قوّت حکمت اشراق واقف بود و از آنها بهره‌ها برد و تأثیرها پذیرفت؛ این تأثیر را می‌توان در عناوین انتخابی آثار او بعینه مشاهده کرد: صواعق رحمان، شهاب المؤمنین، لوامع ربّانی و مصابیح القدس.

مباحث حکمی را از درون لطایف عرفانی بیرون می‌کشید، و شواهد عرفانی را با براهین عقلی مستند و مستدلّ می‌ساخت، به تعبیر میرداماد: هو «الناهج نهج الحکمة من شریعة العرفان.»

بر مباحث و آرای کلامی تسلّطی چشمگیر داشت. شروح متعدّدی بر مهمّترین اثر کلامی شیعی یعنی تجرید الإعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی ـ قدّس سرّه القدّوسی ـ نگاشت. در ضمن این شروح افزون بر آرای ماتن اندیشه‌های عمدهٔ متکلّمان و شارحان پیشین و معاصر تجرید را طرح و نقد کرد. او در نقد اندیشمندان کلامی اهل سنّت همچون فخر رازی از حیطهٔ نقد علمی فراتر نرفت و برخلاف استادش که بشدّت فخر را مورد طعن و ذمّ خود قرار می‌داد،[1] از او با عنوان الفاضل الرازی یاد می‌کرد. چه معتقد بود در میان اندیشه‌های رازی نیز مباحث و تحقیقات ارزنده‌ای وجود دارد که انکار آن دور از انصاف می‌نماید.

میر سیّد احمد متکلّمی درد آشنا و خوش ذوق بود؛ از این رو بر اساس ضرورتهای آن دوره به فراگیری زبان عبری پرداخت و پس از آن آثار گرانسنگ و کرامندی را در نقد تورات و انجیل و اثبات تحریف آنها نگاشت. استاد هانری کربن در این رابطه می‌گوید:

> «موضوع بس جالب در این میان این است که این عالم و فیلسوف متألّه مکتب الهیات اصفهان کاملاً زبان عبری را می‌دانسته است تا به جایی که عین متن کتاب عهد عتیق (تورات) را شرح می‌کند، آن متن عبری را به حروف عربی می‌نویسد و سپس کلمه به کلمه به فارسی ترجمه می‌نماید.
>
> حتّی ظرافتکاری به خرج داده، اقسام مختلفه و نمونه‌های گوناگون را معیّن می‌کند ... سیّد احمد علوی اصفهانی علاوه بر دانستن زبان عبری به

---

۱. ر.ک: نبراس الضیاء، ص ۶، ۱۵، ۱۶، و ... .

منابع رسمی انجیلی آن روزگار دسترسی و آشنایی کامل داشته است ... سیّد علوی با دارا بودن یک چنین اطّلاعات عمیق و دقیق و شایان تقدیر و توجّه، مباحثات و مناظراتش به جای اینکه تبدیل به یک نوع محاکمهٔ تاریخی باشد، روال و مشی یک تحقیق و تدقیق ژرفایی انجیلی را در برابر مخاطب مسیحی‌اش بخود می‌گیرد. تمام سعی و کوشش مؤلّف در این است که به مخاطب مسیحی خود نشان دهد، تفسیری که مسیحیان از اناجیل کرده‌اند، محرَّف و غیر ممکن است.»[۱]

از دیگر امتیازات شاخص میر سیّد احمد علوی، روانی در بیان، و تقریر و ارائهٔ مطالب است. این ویژگی در تمامی آثارش بوضوح به چشم می‌خورد. میرداماد نیز در تقریظی که برای کشف‌الحقائق نگاشته او را بدین خاطر ستوده و در یکی از اجازه‌های خود، او را به عنوان: «نظام العلم و الحکمة، و الإفادة و الإفاضة» معرّفی کرده است.

شارح علوی توانست با شیرینی و روانی بیان خویش، تلخی پیچیده‌گیها، دشوارگوییها و غرابتهای نثر میر را که مانع بزرگی برای دستیابی به نظریات دقیق و عمیق اوست، از میان بردارد.

بی‌شکّ اگر تلاشهای این حکیم الهی ـ که روزگاران مدیدی را به ملازمت، معاشرت و تلمّذ از میر سپری کرد ـ نبود، امروزه دستیابی به مقاصد، شیوه‌ها و اندیشه‌های ناب فلسفی میر بسی دشوار می‌نمود. چه او عمق اندیشه‌های میر را دریافته بود و ابزارهای لازم جهت افاده و القای آنها را در اختیار داشت. هم از این رو بود که میر او را مکلّف کرد تا آثارش را شرح کند، و حقّا که در این امر کامیاب نیز بود. او برخی از آثار میر را در زمان حیات او شرح کرد و به رؤیتش رساند و مورد ستایش او قرار گرفت و برخی را پس از درگذشتش شرح نمود که قطعاً بخش اوّل از ارزش و حجیّت خاصّی برخوردار است.

او بخوبی توانست راهی را که استادش آغازگر آن بود پی گیرد و حکمت یمانی را که مبتنی بر تطبیق نظام جهان شناختی فلسفی برآموزه‌های دینی شیعی بود، استحکام

---

۱. دائرةالمعارف قرآن کریم، ج۲، ص ۱۱.

بخشد. گویا میر به منزلهٔ علّت محدثهٔ حکمت یمانی بود و سیّد علوی به مثابهٔ علّت مبقیهٔ آن.

نقش برجستهٔ دیگر او این بود که در فضای حکمت‌ستیزی و غلبهٔ دانشهای نقلی؛ در زمانی که موانع بسیاری فرا روی مسیر رشد حکمت و دانشهای عقلی بود، و حکما و فیلسوفان را در ردیف زندیقان و دین‌ستیزان می‌انگاشتند، بار دیگر فلسفه را صدرنشین معارف قرار دهد و با ترسیم شاکله و ساختاری جدید ـ که میر مبدع آن بود ـ فلسفهٔ اسلامی را به جایگاه و منزلت رفیع دانشهای شرعی ارتقا بخشد.

سخن پایانی اینکه سیّد علوی گرچه شارح وفادار اندیشه‌های میرداماد بود و نسبت به او تعبّدی خاصّ داشت، امّا ـ همان گونه میر نیز تصریح دارد[1] ـ نسبت به آرا و مبانی دیگران نقّادی منصف و صاحب رأی و اندیشه بود. این ویژگی در تمامی آثار کلامی فلسفی او محسوس است.

فهرست نگاشته‌ها

۱. إظهار الحقّ و معیار الصدق (چاپ شده در ضمن مجموعهٔ میراث اسلامی ایران، دفتر دوم، صص ۲۶۰ ـ ۲۶۷): رسالهٔ مختصری است در دفاع از کتاب میر لوحی در هجو ابومسلم (مروزی) خراسانی.[2]

۲. بیان الحقّ و تبیان الصدق[3]: در احکام وقف.

۳. تعلیقهٔ بر حاشیهٔ خفری بر شرح جدید تجرید قوشچی.[4]

۴. تعلیقهٔ بر حاشیهٔ دوانی بر تهذیب.[5]

---

۱. ر.ک: اجازهٔ اوّل میرداماد: «و إنّی قد صادفته علی أمد بعید فی سلامة الفطرة الناقدة».

۲. الذریعة، ج ۴، صص ۱۵۰ ـ ۱۵۱؛ ج ۶، ص ۳۸۶؛ ج ۱۰، ص ۲۰۶ و ج ۱۱، ص ۹۲.

۳. کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ش ۲۲۵۹؛ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ش ۵۸۹۴؛ فهرست میکروفیلمهای دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۱۲۹ و فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیه، ج ۱، ص ۲۳.

۴. ر.ک: مصقل صفا، مقدّمه، صفحهٔ هفتاد.

۵. ر.ک: شرح القبسات، میر سیّد احمد علوی.

۵. تعلیقهٔ بر حاشیهٔ میر سیّد شریف بر شرح عقاید عضدی.[۱]

۶. ثقوب الشهاب في رجم المرتاب[۲]: در ردّ صوفیه.

۷. جواب سؤالات خواجه نصیر از شمس الدین خسروشاهی.[۳] او این رساله را به درخواست محمّد صالح گرامی نگاشت.

۸. حظیرة الأُنس من أرکان کتاب ریاض القدس: شرح مختصر تجرید الإعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی که آن را در سال ۱۰۳۷ هـ. ق تألیف کرده است.[۴]

۹. حواشی بر الکافي.

۱۰. حواشی بر من لایحضره الفقیه.[۵]

۱۱. الخطفات القدسیة: در باب علم و مبحث نفس.[۶]

۱۲. رساله در اقوال دابّة الأرض.[۷]

۱۳. رساله در دفاع از مصقل صفا[۸] (چاپ شده در ذیل مصقل صفا).

۱۴. رساله در سیادت شریف: گویا به پیروی از رسالهٔ إثبات سیادة المنتسب بالأُمّ إلی بنی‌هاشم میرداماد آن را تألیف کرده است.

۱۵. رساله در اثبات نجاست خمر: رساله‌ای فارسی است در اثبات نجاست خمر با استناد به آیات قرآن و احادیث و اجماع، و ردّ فتوای ملّا محمّد امین استرآبادی در رسالهٔ روح الأمین مبنی بر طهارت خمر. این رساله را در سال ۱۰۳۴ هـ.ق به پایان رسانده

---

۱. ر.ک: گنجینهٔ مجموعهٔ مخطوط، ص ۲۳۵ و ۶۵۶ و میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ش ۵۷۵۷.

۲. ر.ک: الذریعة، ج۵، ص ۸ و ج ۱۴، ص ۲۵۵. ۳. کتابخانهٔ اهدائی مشکوة، ش ۱۰۷۹.

۴. ر.ک: الذریعة، ج۶، ص ۱۱۴ و ج ۱۱، ص ۳۳۴؛ کتابخانهٔ پرینستن. ش ۳۹۳۹؛ فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج۱۶، ص ۳۰۵ و کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران. ش ۸۴۸۳.

۵. ر.ک: الذریعة، ج۶. ص ۲۲۳ و میکروفیلمهای دانشگاه تهران، ش ۵۷۵۷.

۶. ر.ک: مصقل صفا، مقدّمه، صفحهٔ هفتاد الی هفتاد و یک.

۷. کتابخانهٔ شخصی حضرت آیت اللّه سیّد محمّد علی روضاتی.

۸. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیهٔ قم، ج۳، ص ۸۸، ش ۱۳۹۳.

است.[۱]

۱۶. رساله در نسب معاویه.[۲]

۱۷. روضة‌المتّقین : شرح مقصد پنجم و ششم تجرید الإعتقاد در امامت و معاد. شارح این شرح را پس از ریاض القدس و پیش از حظیرة الأُنس نگاشته است.[۳]

۱۸. ریاض القدس : شرح و تعلیقات مفصّلی است بر شرح تجرید قوشچی و حاشیهٔ خفری که در سال ۱۰۲۸ هـ . ق از نگاشتن آن فارغ شده است.[۴]

۱۹. شرح اثنی‌عشریه شیخ بهایی: در فقه

۲۰. شرح اشعار اوّل جذوات :[۵] رسالهٔ مختصری در شرح دو بیتی است که کتاب جذوات میرداماد با آن آغاز می‌شود :

عـینان عـینان لم یکـتبهما قـلم   و في کلّ عین من العـینین عـینان

نـونان نـونان لم یکـتبهما قـلم   و في کلّ نون مـن النـونین نـونان

۲۱. شرح الإیماضات : شرح کتاب الإیماضات و التشریقات میرداماد در مسئلهٔ حدوث و قدم است.

۲۲. شرح برهان الشفاء.[۶]

۲۳. شرح قاطیغوریاس الشفاء.[۷]

۲۴. شرح القبسات (چاپ شده در سال ۱۳۷۶، تهران، تصحیح حامد ناجی اصفهانی).

۲۵. شهاب المؤمنین في رجم الشیاطین المبتدعین : در ردّ صوفیه.[۱]

---

۱. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ آیت اللّه مرعشی، ج ۱۹، ص ۴۰۵؛ فهرست کتابخانه مدرسهٔ سپهسالار، ج ۳، ص ۲۸۳ و کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه، ش ۳۷۴۹.

۲. کتابخانهٔ شخصی حضرت آیت اللّه سیّد محمّد علی روضاتی.

۳. ر.ک: الذریعة، ج ۱۱، ص ۳۰۲.   ۴. ر.ک: الذریعة، ج ۱۱، ص ۳۳۴.

۵. ر.ک : نبراس الضیاء، صص ۱۰۱ ـ ۱۰۸.

۶. کتابخانهٔ شخصی حضرت آیت اللّه سیّد محمّد علی روضاتی به خطّ مؤلّف.

۷. همان.   ۸. ر.ک: الذریعة، ج ۱۴، ص ۲۵۵.

۲۶. صواعق الرحمان : در اثبات تحریف تورات و زبور.[۱]

۲۷. عروة الوثقی / مفتاح الشفاء[۲] : شرح الهیات شفا، که در سال ۱۰۳۶ هـ. ق آن را نگاشته است.

۲۸. کحل الأبصار : شرح کتاب الإشارات و التنبیهات شیخ الرئیس بوعلی سینا.[۳]

۲۹. کشف الحقائق (اثر حاضر): همان گونه که گذشت شارح دوبار این شرح را تحریر کرده است : نخست در سال ۱۰۲۶ و بار دوم به سال ۱۰۳۸ هـ. ق.[۴]

۳۰. لطایف غیبیّه / لطایف غیبی و عواطف لاریبی[۵] / تفسیر آیات العقائد (چاپ شده در سال ۱۳۹۶ هـ. ق، مکتبة الداماد) : در تفسیر آیات اعتقادی قرآن کریم به زبان فارسی و با نثری بسیار شیوا و روان، و مملوّ از استعارات و صنایع ادبی.

۳۱. لغز لوامع ربّانی : لعز ادبی است برای نام کتاب لوامع ربّانی با اشاره به موضوع و بعضی از مباحث آن.[۶]

۳۲. لمعات ملکوتیه : رساله‌ای است فارسی در بیان برخی از غوامض انجیل و سبب تکوین بدن عنصری حضرت مسیح و حضرت مریم و اسامی پیامبر اسلام ﷺ در کتابهای انبیای پیشین.[۷]

۳۳. الوامع الرّبانیة / لوامع ربّانی (چاپ شده در دائرة المعارف قرآن کریم، ج۲، صص ۲۰ - ۱۸۳) : اثر مستقلّ و مبسوطی است در اثبات تحریف انجیل به زبان فارسی.

---

۱. ر.ک: الذریعة، ج ۱۵، ص ۹۴.

۲. کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ش ۱۷۸۷ و ۱۷۸۸ (به خط مؤلّف) و کتابخانهٔ دانشگاه اصفهان، ش ۲۹۶.

۳. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج۵، ص ۴۴۷ و ۴۵۱، ش ۱۹۴۳ و ۱۹۴۴ و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۵۸۶۳.

۴. ر.ک: الذریعة، ج۱۸، ص ۲۹ و فهرست الفبایی کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، صص ۴۶۲ - ۴۶۳.

۵. ر.ک: الذریعة، ج۱۸، ص ۳۱۷.

۶. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه آیت الله مرعشی، ج ۱۹، ص ۴۰۴.

۷. ر.ک: منبع پیشین، ج ۱۹، ص ۴۰۵.

۳۴. مصابیح القدس و قنادیل الأُنس | التعلیقة القدسیّة[1] : نخستین شرح شارح بر کتاب تجرید که در سال ۱۰۱۱ هـ.ق نگاشته و در ضمن آن به تحلیل و نقد آرای قوشچی، خفری و دوانی پرداخته است. این شرح، شامل مباحث نبوّت نمی‌باشد.

۳۵. مصقل صفا در تجلیهٔ آینهٔ حق‌نما (چاپ شده در سال ۱۳۷۳، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی) : اثری است ارزشمند به فارسی در نقد کلام مسیحیت و ردّ کتاب منتخب آیینهٔ حق‌نما اثر شیرو نیمو سوایر.

۳۶. المعارف الإلهیة : در شرح حدیث : « من عرف نفسه فقد عرف ربّه ».[2]

۳۷. معراج العارفین في شرح منهج السالکین : رساله‌ای است در شرح کتاب منهج‌السالکین بحرانی در مباحث کلامی و برخی از مسائل فقهی.[3]

۳۸. مناهج الأخیار | عنایات الأخبار (چاپ شده در سال ۱۳۹۹ هـ.ق) : در شرح موسوعهٔ روایی الإستبصار.[4]

۳۹. المنهاج الصفوي | فضائل السادات : دربارهٔ فضایل سادات که به سال ۱۰۱۳ هـ.ق تألیف کرده است.[5]

۴۰. النفحات اللاهوتیة في العثرات البهائیة: نقد و ردّ برخی از آرای شیخ بهایی.[6]

۴۱. نماز زیارت.[7]

کشف الحقائق دریای معارف و گنجینهٔ لطایف

شارح در سراسر کتاب درصدد تبیین آرای میر و تحکیم مبانی اوست و بشدّت به نظریات او وفادار. سیّد علوی به واسطهٔ تسلّط بر اصول و جزئیات اندیشه‌های استاد

---

۱. ر.ک: الذریعة، ج ۱۱، ص ۳۳۴ و فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۸، ص ۴۸۱، ش ۱۸۷۵ (به خطّ مؤلّف).

۲. ر.ک: الذریعة، ج ۲۱، ص ۱۹۰.

۳. ر.ک: الذریعة، ج ۲۳، ص ۱۶۸.

۴. ر.ک: تذکرة القبور، ص ۱۲۱.

۵. ر.ک: الذریعة، ج ۲۳، صص ۱۶۳ - ۱۶۴ و فهرست کتابخانهٔ آستان حضرت معصومه علیهاالسلام قم، ص ۱۶۶.

۶. ر.ک: الذریعة، ج ۲۴، ص ۲۵۱ و فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۵، ص ۱۸۱.

۷. کتابخانهٔ شخصی آیت الله سیّد محمّد علی روضاتی.

خویش، و با استناد به دیگر آثارش، و به سرپنجهٔ بیان شیوا و قلم روان خود بخوبی حقایق و دقایق منطوی در عبارات ماتن را کشف و در اختیار مخاطبان و خوانندگان اثر قرار داده است.

گرچه قصد اوّلی و بالذات او شرح عبارات کتاب تقویم‌الإیمان بوده، امّا از آنجا که حکمت یمانی میر مبتنی بر نحله‌های فلسفی و مشارب فکری پیشین خود است، جای جای کتاب مملوّ از نقل و طرح و تبیین آرای شیخ در الشفاء، التعلیقات ،... و فیلسوفانی چون : فارابی در الجمع بین رأیی الحکیمین و أثولوجیا و بهمنیار در التحصیل و متکلّمان بزرگی نظیر محقّق طوسی و فخر رازی بوده و آمیختهٔ به لطایف اشراقی و سخنان شیخ اشراق در حکمة الإشراق و المطارحات است.

او در مباحث عرفانی نیز تمهّر و تدرّب چشمگیری دارد. گاه در لابلای مباحث و استدلالها و منازعات خشک فلسفی، خواننده را به صعود بر بلندای شهود و تجربهٔ حقایق نورانی و ماورائی فرا می‌خواند.

در واقع کشف الحقائق افزون بر شرح مبانی فلسفی میرداماد و ترویج و تشیید حکمت یمانی، دریایی از معارف فلسفی و لطایف عرفانی است.

او نقّادی تیز بین و منصف نیز هست. در لابلای مباحث کتاب افزون بر تحلیل افکار اندیشمندان مسلّمان به نقد آرای حکمای یونان نظیر انکسیمایس و تالس و ... می‌پردازد، که این خود حاکی از قوّت و میزان تسلّط و دایرهٔ آگاهی وی در این زمینه است.

شارح گاه در تبیین مقاصد شیخ به دیگر آثار خود همچون العروة الوثقی (شرح الهیات شفا) ارجاع می‌دهد.

در توضیح واژگان نامأنوس به کار رفته در عبارت مصنّف نیز از کتاب النهایة ابن اثیر و الصحاح جوهری بهره برده است.

آنچه که به اهمیّت و ارزش این اثر می‌افزاید این است که :

۱. کشف الحقائق شرحی است بر یکی از کتابهایی که میرداماد خود عهده‌دار تدریس آن بوده.

۲. کشف الحقائق شرحی است بر تنها اثر فلسفی میر که مشتمل بر دورهٔ مختصری از فلسفهٔ اسلامی (حکمت یمانی) و اندیشه‌های اوست.

۳. کشف الحقائق شرحی است که میرداماد خود بر درستی و ارزش آن صحّه گذارده است. او بر ظَهر نسخه‌ای که به خطّ شارح کتابت شده ـ یعنی تحریر نخست آن ـ تقریظی نگاشته که متن آن چنین است:

بسم اللّه الرحمن الرحيم

لقد أصبحت قرير العين بحقائق تحقيقات هذه التعليقة، و دقائق تدقيقاتها، أدام اللّه تعالى إفاضات مصنّفها، السيّد السند المحقّق المدقّق المتبحّر المتمهّر[1]، السالك سبيل العلم على سنّة البرهان. الناهج نهج الحكمة من شريعة العرفان؛ و كتب أفقر المفتاقين، و أحوج المربوبين إلى رحمة اللّه الحميد الغنيّ، محمّد بن محمّد يدعى باقرالداماد الحسيني، ختم اللّه له بالحُسنىٰ، حامداً مصلّياً مسلّماً، و الحمدللّه وحده حقّ حمده.[2]

معرّفی نسخه‌ها و دستنوشتها

الف. نسخه‌ها و دستنوشتهای تقويم الإيمان

از کتاب تقويم‌الإيمان نسخه‌های متعدّدی در اختیار هست که برخی ناقص، و شماری کاملند، البته نسخه‌های کامل نیز در پایان با هم متفاوتند. این تصحیح بر اساس سه نسخهٔ کامل صورت گرفته است :

۱. نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی به شمارهٔ عمومی ۷۵۱۷؛ شامل ۷۷ برگ ۱۹ سطری ۱۴×۲۴ سانتی‌متری؛ که توسّط محمّد حیدرآبادی در ربیع‌الأوّل ۱۰۶۱ هـ. ق تحریر شده است؛ کاغذ آهار مهرهٔ حنائی؛ عناوین شنگرف؛ صفحات جدول کشی به زر و سیاهی و شنگرف و لاجورد؛ صفحهٔ نخست مذهّب و منقّش؛ عطف پارچهٔ

---

۱. الذريعة : المتمّم؛ أعيان الشيعة : الماهر.

۲. أعيان الشيعة، ج۲، ص ۵۹۳؛ بحارالأنوار، ج۱۰۶، ص ۱۵۶ و الذريعة، ج۱۸، ص ۲۹.

مشکی.[۱]

این نسخه مزیّن به سه نوع حواشی است :

الف. حواشی مصنّف.

ب. حواشی برخی از شاگردان مصنّف که مطالبی را در کلاس درس از او شنیده و تقریر کرده‌اند. در دستنوشت این حواشی با عنوان « سمع » مشخّص شده‌اند.

ج. حواشی ارزشمند ملّاعلی نوری.

آغاز : « و الإستیفاق من العزیز العلیم ».

انجام : « و فیوضات نوره و إشراقات أشعّته أشبه. کتب بیمناه الفانیة أقلّ عباداللّه، الشیخ محمّد حیدرآبادي في شهر ربیع‌الثاني سنة ۱۰۶۱ بعد الألف من الهجریة علیه التحیّة و الثناء؛ تمّ بالخیر. »

در تصحیح، این نسخه با حرف رمز « س » مشخّص شده است.

۲. نسخهٔ مجلس شورای اسلامی به شماره ۳۸۱۶، شامل ۹۷ برگ ۱۷ سطری؛ رقعی ۱۹×۱۰؛ به خطّ نستعلیق خوش قرن ۱۱؛ برگ اوّل و آخر اندکی مندرس؛ صفحات مجدول با قلم آب طلا و لاجورد، جای عناوین سفید مانده؛ جلد تیماج قهوه‌ای رنگ با ترنج و نیم ترنج کنده شده و مطلّا؛ کاغذ : خان بالغ.[۲]

آغاز: همانند نسخهٔ پیشین.

انجام : « انّما قال في کتبه الشفاء و النجاء و المباحثات و التعلیقات و غیرها. تمّت بالخیر و السعادة »[۳].

در این نسخه حواشی مصنّف و نوری وجود ندارد. اندک حواشی موجود در آن نیز به ترجمهٔ واژگان از روی فرهنگهای لغت چون الصحاح اختصاص دارد.

در تصحیح، این نسخه با حرف رمز « ج » مشخّص شده است.

---

۱. ر.ک : فهرست کتب خطّی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ج ۱۱، صص ۱۷۶ - ۱۷۷.

۲. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۱۰/۴، صص ۱۸۳۵ - ۱۸۳۶.

۳. در این نسخه عبارت تمّت بالخیر و السعاده بعدها توسّط کاتبی دیگر افزوده شده است.

۳. نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۱۷۵؛ شامل ۸۵ برگ؛ به خطّ نسخ و چند برگ به خطّ نستعلیق شکسته و بی‌نقطه؛ سطرهای هر صفحه بین ۱۸ تا ۲۰ سطر؛ مزیّن به حواشی مصنّف؛ انجام آن ممهور به مهری است که گویا از آن میرداماد است، اگر چنین باشد حاکی از آن اس ت که این نسخه در عصر او کتابت شده است.

آغاز : همانند نسخه‌های پیشین.

انجام : « على المعنى الذي مضى في كتاب النفس؛ فهو لذلک يعقل الأشياء دفعةً واحدةً من غير أن يتكثّر. »

این نسخه در ضمن مجموعه‌ای قراردارد که دستنوشت نخست آن الصراط المستقیم و دستنوشت دوم، اثر حاضر است.[۱]

در تصحیح، این نسخه با حرف رمز « ن » مشخّص شده است.

پس از پایان تحقیق، یک بار نیز متن با دو دستنوشت ناقص کتابخانه آیت اللّه مرعشی[۲] و کتابخانه مجلس شورای اسلامی[۳] مقابله شد. امّا از آنجا که تفاوتِ محسوس و معتنابهی وجود نداشت، از ذکر موارد اختلاف احتراز کردیم.

ب. نسخه‌ها و دستنوشتهای کشف‌الحقائق

خوشبختانه از این اثر گرانسنگ دو نسخه آن هم به شکل کامل موجود است که هر دو متعلّق به کتابخانهٔ آستان قدس رضوی است :

۱. نسخهٔ شماره ۲۲۲ : این نسخه به خطّ شارح (احمد بن زین العابدین علوی) در ۱۳۸ برگ ۲۲ سطری، در تاریخ رجب ۱۰۲۳ هـ. ق به خطّ نستعلیق تحریر شده است.

عناوین : « قال » و « أقول » به شنگرف؛ کاغذ : حنایی آهار مهره؛ جلد : تیماج عنّابی ۱۹×۱۰ س؛ واقف : ابن خاتون در ۱۰۶۷ هـ ق.

آغاز : « الحمد لمن أنار قلوب المبتكرين في الآيات بأنوار كماله »

---

۱. ر.ک : فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران. ج۳، صص ۲۰۹ - ۲۱۰.

۲. ر.ک: فهرست کتابهای خطّی کتابخانهٔ آیت اللّه مرعشی. ج ۷، صص ۳۴۷ - ۳۴۸، مجموعهٔ شمارهٔ ۲۷۸۵.

۳. فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۱۰/۴، صص ۱۸۳۵.

انجام : « قد تمّت هذه الرشحات ... بید شارحها ... ثلاث و عشرین بعد ألف من الهجرة النبویّة المصطفویة علیه صلوات خالق البریّة. »

او این شرح را به صرافت طبع تألیف و تحریر کرد[1] و به شخصی به نام میر محمّد مؤمن اهدا نمود.

در تصحیح، این نسخه با حرف رمز « ح » مشخّص شده است.

۲. شارح سالها بعد؛ یعنی در ۱۰۳۸ هـ. ق قمری تحریر دیگری را ارائه کرد : دیباچهٔ کتاب را مفصّلتر کرد، در مباحث دستنوشت اوّلیه تصرّفات بسیار نمود، از تفصیل برخی از مباحث کاست، و مطالب دیگری را بدان افزود؛ و چون درصدد اهدای آن به شاه صفوی بود آن را به کاتبی حرفه‌ای املا نمود. پس از اتمام، خود آن را بازبینی کرد و اصلاحات اندکی انجام داد.

مشخّصات ظاهری این نسخه : شمارهٔ ۲۲۳؛ ۱۱۷ برگ؛ نسخ متوسّط ۱۵ سطری؛ کاتب : نامعلوم؛ تاریخ کتابت : جمادی الآخر ۱۰۳۸ هـ. ق؛ عناوین «قال» و « أقول » شنگرف؛ نام سلطان صفوی در دیباچهٔ کتاب به زر؛ کاغذ : استانبولی (شکری آهار مهره) مجدول به زر تحریردار و شنگرف و لاجورد؛ کتیبهٔ سرلوح به اکلیل و عنوان کتاب به لاجورد؛ جلد : تیماج عنّابی ۲۰×۱۳ س. وقفی نادرشاه افشار.

آغاز : « سبحانک اللّهمّ یا قیّوم الوجود و یا فایض المجد والجود »

انجام : « تمّ الکتاب بعون الملک الوهّاب ... ثمان و ثلاثین بعد ألف من الهجرة النبویّة صلعم »[2].

در تصحیح، این دستنوشت با حرف رمز «ق» مشخّص شده است.

---

۱. ر.ک: فهرست کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، ج ۱، ص ۱۸۷.

۲. ر.ک: منبع پیشین، ص ۱۸۸.

شیوهٔ تصحیح و ویرایش

الف. در تصحیح تقویم الإیمان از میان نسخه‌های موجود هیچ یک قابلیت نسخهٔ اساس را نداشت.[1] نسخهٔ مزیّن به حواشی ملّاعلی نوری از این امتیاز برخوردار بود که او خود نسخه را دیده و به خطّ خویش بر آن حاشیه زده؛ امّا این ویژگی به تنهایی باعث این نمی‌شد که در تصحیح به عنوان نسخهٔ اساس قرار گیرد. از این رو به شیوهٔ تلفیقی عمل شد. از میان عبارات نسخه‌ها هر یک صحیح یا اصحّ می‌نمود، در متن قرار گرفت و تفاوت مابقی نسخه‌ها در پاورقی مشخّص گردید.

ـ در جایی که مصنّف مطلبی را از منبعی نقل کرده بود، در صورت تفاوت، عبارت منبع اصلی در متن و عبارت مصنّف در پاورقی درج شد.

ـ از آنجا که کتاب به جز رصد اوّل و پنج فصل آن، عنوان موضوعی نداشت؛ و این خود باعث آن می‌شد که ـ همانند کتاب القبسات ـ استفادهٔ از آن مشکل شود و دایرهٔ استفاده کنندگان محدود گردد، لذا برای تمامی بخشها و زیر مجموعه‌های پنج فصل کتاب ـ اعمّ از تقویم‌ها، تصحیح‌ها و ... ـ با توجّه به مباحث آنها عناوین موضوعی انتخاب شد که بیشتر مقتبس از عین عبارات مصنّف است.

ـ همان گونه که بارها گذشت نثر میرداماد آمیختهٔ به دشوارگویی و استعمال واژگان نامأنوس است. لذا برای آنکه مخاطبان بیشتری امکان استفاده از کتاب را داشته باشند، با مراجعهٔ به منابع معتبر لغوی، فهرستی از این واژگان به همراه معادل آنها تهیّه و در به فهارس پایانی کتاب افزوده شد.

ـ اهمّیت و جایگاه حکمت یمانی در مسیر بالندهٔ فلسفهٔ اسلامی نگارنده را بر آن داشت که اصطلاحات و تعبیرات به کار رفته در متن تقویم‌الإیمان را نیز فهرست کند.

ب. امّا در تصحیح و ویرایش کشف الحقائق کار به شکل دیگری است. چه دو نسخهٔ

---

۱. همانگونه که در بخشهای پیشین اشاره کردیم در فهرست نسخه‌های خطّی دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، ص ۴۹۶، نسخه‌ای به خطّ مؤلّف معرّفی شده است که پس از مراجعه دریافتیم که نسخهٔ یاد شده، اثر دیگر مصنّف موسوم به التقدیسات است نه تقویم الإیمان.

موجود از این کتاب، در واقع دو تحریر جدا و به منزلهٔ دو کتاب مستقلّ هستند و عبارات این دو جز در مواردی اندک کاملاً با هم متفاوتند. از این رو باید یکی از دو شیوهٔ زیر را در پیش می‌گرفتم:

۱. یک نسخه را بر می‌گزیدم و از دیگری صرف نظر می‌کردم.

۲. و یا اینکه به گونه‌ای میان عبارات دو متن جمع می‌کردم.

نگارنده علی‌رغم دشواریهای شیوه دوم، به خاطر ارزشها و ویژگیهای هر دو نسخه و اینکه هر یک به دلایلی بر دیگری ترجیح داشت، شیوهٔ اخیر را برگزید.

در مواردی که عبارات هر دو نزدیک به هم بود، هر کدام که به نحوی ترجیح داشت در متن آوردم و عبارات دیگری را در پاورقی؛ و در جایی که هیچ یک ترجیح و مزیّتی نداشت، بناچار یکی را اختیار کردم.

و امّا در سایر موارد : افزوده‌های هر نسخه را در صورت امکان در متن و در غیر این صورت در پاورقی درج نمودم. بنابر این آنچه که در پیش روی دارید، شامل عبارات هر دو نسخه و به مثابهٔ تحریری جدید از کشف الحقائق است.

در عبارات نقل قولها نیز همانند تقویم‌الإیمان عمل کردم.

در پاورقی‌ها، علامت « + » در هر دو بخش ـ متن و شرح ـ به معنی زیادتی مطلب در نسخهٔ مورد نظر، و نشانهٔ « ـ » بدان معناست که نسخهٔ معیّن، فاقد مطلب مابعد نشانه است.

برای مشخّص شدن عباراتی که شارح به شرح آنها پرداخته و تسهیل در مراجعه، شمارهٔ مسلسلی داخل دو قلاب [ ] در متن و شرح افزودیم.

﴿ الحمدللّه الذی هدانا لهذا و ما کنّا لنهتدی لولا أن هدانا اللّه ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المحقّق

آثرنا في هذه الكلمة أن نلقي الضوء على حياة ميرداماد مصنّف تقويم‌الإيمان و مدرسته الفلسفية، ثمّ نترجم لمير سيّد أحمد العلوي صاحب كشف الحقائق، و نعرج أخيراً على التعريف بمخطوطات كلا النصّين و منهجنا في تصحيحهما.

نبذة عن حياة المصنّف

هو مير محمّد باقر شمس‌الدين محمّد الحسيني الأسترآبادي، الشهير بميرداماد، و الملّقب بالمعلّم الثالث و أستاذ البشر و سيّد الأفاضل، سبط المحقّق الثاني عليّ بن عبد العالي الكركي و مؤسّس الحكمة اليمانية و فيلسوف كبير و عالم نحرير من العصر الصفوي. و له محاولات في الشعر خلف منها مثنوية تحت عنوان مشرق الأنوار و اتّخذ لنفسه فيها لقباً شعرياً و هو «إشراق».

كان ميرداماد و هو غض الإهاب يتمتّع بذكاء حادّ و ذاكرة قويّة، كما كان ينتمي إلى أسرة عريقة في العلم والدين. و بتوائم هذين الأسّين، أعني ذهنه الوقّاد و عراقة أسرته و رسوخها في العلم و الدين، استطاع ميرداماد أن يفيد كلّ الإفادة من تلك الأجواء العلمية و يخرج من ظروفها الصعبة السائدة آنذاك غانماً ظافراً ليرتقي سلّم المجد و يعلو مدارجه بعد أن ولج جميع أبواب العلوم و شتّى أصناف المعارف و تصدر سدّتها و تربع على عرشها، فبزغ نجمه وسطعت شمسه، و أصبح واحداً من كبار حكماء عصره و أساطين علماء أوانه، و أضحى أحد نوابغ العالم الإسلامي و فرائده.

ولد ميرداماد في أسترآباد عام ٩٧٠ هـ ق،[١] و قيل عام ٩٦٩ هـ. ق،[٢] و عاش فترة مديدة من صباه و شبابه في مدينة مشهد المقدّسة، و فيها بدأ حياته العلمية الأولى من دراساته لمقدّمات العلوم القديمة. و بعد اجتيازه تلك المرحلة و إنهائه دروسه التمهيدية، مثل: الصرف و النحو و الأدب و البلاغة و ما إليها من دروس أخرى، اتّجه نحو العلوم الأساسية فنهل من معين العلوم

---

١. طبقات أعلام الشيعة، ج ٥، ص ٦١.

٢. نجبة المقال في أسماء الرجال، ص ٩٨.

القرآنية و ارتشف من رواء الروايات و الأحاديث النبوية الشريفة و خاض غمار بحار علوم الفقه و الأصول و الحكمة و تبحّر في العلوم المستحدثة كالرياضيات و الفلك و النجوم و غيرها من العلوم و المعارف المتداولة في عصره. كما اتّجه في نفس الوقت إلى التدوين و التأليف، فبادر إلى تحرير بعض مؤلّفاته و مصنّفاته.

ففي سنّ الثالثة عشرة نال ميرداماد ـ على حدّ قول البعض ـ إجازة رواية الحديث من عبدالعالي الكركي ابن المحقّق الثاني، و في الرابعة عشرة من عمره نالها من الحسين بن عبدالصمد[۱]. و إن دلّ ذلك على شيء فإنّما يدلّ على نبوغ ميرداماد المبكر و استعداده المتميّز الذي مكنه من طيّ مسالك العلوم الوعرة و ساقه إلى مجالس علماء عصره و شيوخه فعزّزه لديهم فاحتضنوه علمياً و رعوه و هو لم يزل في سنّ صغيرة.

فقد أدرك ميرداماد طوال فترة تحصيلاته و دراساته بمدينة مشهد المقدّسة مجالس دروس كثير من علماء عصره و شيوخه الكبار، و أجيز من بعضهم رواية الحديث. و من جملة من أجازوه: سيّد أبوالحسن الموسوي العاملي، و سيّد حسين الحسيني الكركي العاملي، و سيّد نور الدين الحسيني الموسوي العاملي الجبعي (أحد تلامذة الشهيد الثاني)، و سيّد علي الموسوي العاملي، و الشيخ عبدالعالي بن علي بن عبدالعالي الكركي (خال ميرداماد)، و الشيخ عبد علي خادم الجابلقي، و الشيخ عزّالدين الحسين بن عبدالصمد (والد الشيخ البهائي)، و فخرالدين محمّد السماكي (محمّد الفخري).

و بعد تلك المدّة المديدة التي قضاها ميرداماد بين أروقة مدارس مشهد المقدّسة و مجالس شيوخها و أعمدة مساجدها، امتطى صهوة جواد الرحلة و اتّجه صوب دارالسلطنة قزوين و حطّ الرحال لفترة في بلاط الشاه عبّاس الصفوي، و انشغل فيه بالدرس و التدريس، فأكرم السلطان وفادته و صدّره العلماء و الشيوخ مجالسهم بعدما انطبعت على صحائف نفوسهم و تجلّت في مرآة قلوبهم دقائق طبعه النقّاد و حقائق ذهنه الوقّاد. ثمّ رحل منها عام ۹۸۸ هـ. ق نحو دارالمؤمنين كاشان و هو في طريقه لزيارة مدينة مشهد المقدّسة، فمكث فيها مدّة[۲] ثمّ اتّجه منها إلى أصفهان فأقام فيها و لم يغادرها حتّى الأيّام الأخيرة من حياته.

و في هذه المدينة، باشر ميرداماد نشر مدرسته الفلسفية و بثّ أفكاره و آرائه الحكمية، و بادر إلى تربية تلامذته و تنشئة طلّابه. فقد ضمّت مجالس دروسه تلاميذاً عُدّوا فيما بعد من كبار رجال الفكر الإسلامي و مشاهيره الذين كانت لهم أدوار بارزة في بسوق شجرة المعارف

---

۱. رياض العلماء، ج ۵، ص ۶۷.

۲. القبسات «المقدمة»، ص بيست و نه. نقلاً عن خلاصة الأشعار.

الإسلامية و خاصّة أيكة الحكمة الإسلامية. و من أشهر تلامذته، و فيهم من أجازهم رواية الحديث، نذكر: مير سيّد أحمد العلوي و الملّا صدرا الشيرازي، و الملّا شمسا الگيلاني، و الملّا عبدالغفّار الگيلاني، و محمّد الأشكوري الديلمي اللاهيجي، و أبا الفتح الگيلاني، و سيّد أحمد عزيزي درب إمامي، و نظام الدين أحمد الدشتكي، و الشيخ عبدالله السمناني، و الحسين بن حيدر الكركي، و محمّد حسن زلالي الخراساني، و الملّا خليل غازي القزويني، و مير محمّد تقي الأسترآبادي، و الملّا عبدالمطلب الطالقاني، و آخرين.

و قد تمتّع ميرداماد بصفاء باطن و نقاء سريرة و رسوخ قدم في العلم و المعرفة، فنال بكلّ ذلك شهرة واسعة بين الناس و مكانة عالية في قلوبهم و أصبح من أقرب المقرّبين إلى سدّة الشاه عبّاس الصفوي.

و قد رزق ميرداماد ـ على حدّ قول من ترجموا له ـ بابن و اسمه ميرزا صدرا، و ابنة تزوّجها مير سيّد أحمد العلوي مؤلّف كتاب كشف الحقائق و تلميذ ميرداماد و وارث علومه و ابن خالته. و إليه تعود أصلاب أحفاد آل ميرداماد.

و أخيراً و بعد سنوات متمادية قضاها ميرداماد في إعداد أجيال صاعدة واعية و تلامذة أوفياء للعلم و المعرفة، و تصنيف و تأليف الآثار العديدة، و طيّ مسالك و أسفار و مكابدة مجاهدات و رياضات، و مشاركة فعّالة في القضايا السياسية و ميادينها آنذاك؛ صعدت روحه الزكيّة إلى بارئها و هو في طريقه من أصفهان بمعية الشاه عبّاس الصفوي إلى زيارة العتبات المقدّسة في العراق. فقد توفّي في الطريق التي تربط كربلاء بالنجف الأشرف الذي احتوت أرضه الطاهرة رمسه العطر و جثمانه العبق[1] و هو يردّد قوله تعالى ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ المطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴾[2]. فسلام عليه يوم ولد و يوم مات و يوم يبعث حياً.

مدرسة ميرداماد الفلسفية

لو استقرأنا بإمعان تاريخ الفكر الفلسفي لدى المسلمين، لوجدناه ينصب في ثلاثة روافد ارتوى منها فلاسفة الإسلام و حكماؤه الذين انقسموا بدورهم إلى ثلاث طوائف:

١. الطائفة الأولى: و هي عديد الحصىٰ و السواد الأعظم من الفلاسفة و الحكماء الذين لم ينفردوا بآراء مستقلّة بل رددوا و اجتروا ما جاء به الآخرون وانساقوا وراء آراء مشاهير الفلاسفة و الحكماء، سواء المتقدّمين منهم أو المعاصرين لهم. فلم يخلفوا آثاراً تنبئ عن

---

١. كان قد أوصى ميرداماد بدفن جثمانه الزكيّ في أرض النجف الأشرف، و قد تحقّق مارنا إليه ورامه.

٢. الفجر / ٢٨.

استقلالهم الفكري و الفلسفي، بل جلّ ما تركوه شروح لمصنّفات الآخرين و حواشٍ و تعاليق و تقاييد عليها.

۲. الطائفة الثانية: و أعدادها قليلة استطاعت أن تبدي نظرها في آراء الآخرين و تنقدها و تخرج منها بآراء جديدة لكنّها لم تبلغ بها درجة تعدّ معها صاحبة مدرسة فلسفية حديثة تحدّها أطر و أصول مدرسية وافية مستقلّة.

۳. الطائفة الثالثة: و عددها قليل يسير لايتجاوز أفرادها عدد أصابع اليد، تمكّنت من أن تدلوا بدلائها فتخصّ نفسها بآراء صيرتها رائدة مدرسة فكرية فلسفية مستقلّة ذات مبادئ و أسس جديدة، و من بينها: الفارابي، و ابن سينا، و ابن رشد، و الخواجه نصيرالدين الطوسي، و شهاب الدين السهروردي، و ميرداماد، و الملّا صدرا الشيرازي.

و من بين تلك الطائفة ظهرت ثلاث شخصيات، و هي: ابن سينا و ميرداماد و الملّا صدرا الشيرازي، اقتربت في آرائها و تشابهت إلى حدّ بعيد في أصولها. و كأنّ الحركة الفلسفية التي بدأ بها ابن سينا، واصل ميرداماد مسيرتها، و بلغ بها الملّا صدرا المنهاة. و يمكننا القول بأنّ كلّ واحد من هؤلاء الثلاثة قد وقف على منعطف من مسير الفكر الإسلامي و عرج به و ارتقى معه و سما.

ففي المدرسة الفلسفية لابن سينا ـ أي الحكمة المشّائية ـ هناك عناصر ثلاثة، هي: ۱. الحكمة الأرسطوئية ۲. الآراء الأفلاطونية و الأفلاطونية المحدثة ۳. المبادئ و التعاليم الدينية الإسلامية.

كما أرسيت المدرسة الفلسفية لميرداماد ـ أعني الحكمة اليمانية ـ هي الأخرى على أسس ثلاثة، هي: ۱. الحكمة المشّائية ۲. الحكمة الإشراقية ۳. المبادئ و التعاليم الإسلامية الشيعية.

و بدورها بنيت المدرسة الفلسفية للملّاصدرا ـ أقصد الحكمة المتعالية ـ على أركان أربعة، هي: ۱. الحكمة المشّائية ۲. الحكمة الإشراقية ۳. العرفان ٤. علم الكلام.

و قد أفاد كلّ من هؤلاء الحكماء المتألّهين الثلاثة إفادة كاملة من آراء من سبقوهم من الفلاسفة و الحكماء، و سعوا إلى تطبيع تلك الآراء أو بالأحرىٰ تطبيقها مع المبادئ و الأسس و التعاليم الدينية. و قد تركوا بصماتهم الواضحة على صفحات بحار الفكر الفلسفي الناصعة و دفعت بأمواجه متدفّقة متواصلة حتّى يومنا هذا.

و لأنّنا في هذه العجالة فقط بصدد تقييم و دراسة المدرسة الفلسفية التي أرسى لها ميرداماد قواعدها و شيّد مبانيها و أقرّ مبادئها. فسنكتفي بإيجاز الحديث عن أسسها، رغم أنّ ذلك بدوره يجرنا ولابدّ إلى معالجة الحكمة الأرسطوئية و الفلسفة المشّائية اللتين تشكّلان ـ كما مرّ آنفاً ـ ركنين أساسين في بنائها الفلسفي.

فالمدرسة الفلسفية اليمانية لميرداماد قد ابتنيت ـ كما قدمنا ـ على قواعد ثلاثة، هي:

١. الحكمة المشّائية

وقد واصل فيها ابن سينا الحركة التي بدأها الفارابي و تبناها إلى حدٍّ ما الفلاسفة المسلمون بعده، و سعى بواسطتها و من خلال تقييم و تقويم نقاط ضعفها المتمثّل في مبادئها الأرسطوئية التي اتّسمت بصبغة فلسفية إسلامية، إلى تثبيت قواعد الفلسفة الإسلامية و إعادة بناء الحكمة المشّائية وفق أصول و أسس دينية إسلامية.

وقد تأسّست الحكمة الأرسطوئية على ركنين أساسين :

ألف ـ المنطق الصوري.

ب ـ العقلانية البحتة.

فقد كان أرسطو يستعين في مدرسته الفلسفية بالبراهين العقلية و القواعد و الأسس المنطقية لإثبات مسائله الفلسفية. و كان يعتقد أنّ ذينك الركنين يكفيان لكشف المجهولات و تبيين الماهيات و تفسير روابط الموجودات و علاقاتها مع بعضها الآخر. كما كان يرى أنّ العلم اليقيني لايتأتّى إلّا عن طريق عرض القضايا الفلسفية و تقديم الإستدلالات المنطقية.

و هكذا نراه حتّى في دائرة الطبيعيات يستعين بالبراهين العقلية والطرق و الأساليب العقلانية. فكان يفسّر الظواهر الطبيعية و علاقات كلّ واحدة بالأخرى تفسيراً عقلانياً، و يؤكّد دوماً على أنّ المباحث الطبيعية لابدّ و أن تقتحم بالقوّة العقلانية البحتة. فهو قلّما يعر بالاً بالقوانين التجربية التي أدّى عدم اكتراثه بها أو حطه من دورها، إلى حدوث خلل في تطوّر أجزاء جهازه المعرفي. إذ تضخم فيه جزء الفلسفة الأولى إلى حدّ كبير، في حين ذبل وانكمش جزء الطبيعيات و أصبح هزيلاً ضعيفاً.

و بغضّ النظر عن جزئيات القضايا التي تشكّل سدى الحكمة الأرسطوئية و لحمتها، يمكننا القول و بصورة عامّة بأنّ استناد أرسطو إلى «المنطق الصوري» كان نقطة قوّة حكمته، و اعتماده على «العقلانية البحتة» كان واحداً من أبرز نقاط ضعف فلسفته.

و قد انتقى ابن سينا لمدرسته الفلسفية بعض عناصر و أساليب الحكمة الأرسطوئية كنقاط بارزة و مواطن قوّة، و أضاف إليها من عنده عناصر أخرى تدعيماً لها و ترميماً، و هي:

ألف. المنطق الصوري: و هو من أهمّ ميزّات الحكمة الأرسطوئية التي أفادت من أسسه و قواعده و اعتمدت عليها كثيراً. تلك الأسس و القواعد التي إن روعيت حقّاً ستكون سنداً و دعماً لصحّة و سلامة الإستدلالات و العمليات الذهنية. و لهذا اتّخذ ابن سينا المنطق الأرسطوئي ركناً أساساً من أركان بنائه الفلسفي و إطاراً و نظاماً عامّاً يتحكّم في الإستدلالات الفلسفية و يحيط بها.

ب. المنهج الأفلاطوني: و قد كان أفلاطون بنزعته الإلهية يرغب في الأساليب الإشراقية

جنباً إلى جنب الإستدلالات المنطقية. في حين أنّ آثار ابن سينا الفلسفية لم‌تكن خلواً من اللطائف الإشراقية و رقائقها فحسب بل كانت تكتظّ بالمباحث العقلية و المسائل العقلانية البحتة و الجافّة. فقد كان جلّ سعيه إرجاع جميع المباحث إلى القضايا الضرورية استناداً على الإستدلال و البرهان، ممّا حدا به إلى الإبتعاد عن الأساليب الإشراقية و مناهجها. و هذا لايعني أنّنا عدمناه تلك الأساليب، إذ نراه أحياناً يتطرّق في بعض آثاره مثل الإشارات و التنبيهات إلى بعض المباحث العرفانية و المسائل الذوقية مثل «مقامات العارفين». كما نلحظ فيما بقي لدينا من آثاره رسائل و كتباً مستقلّة تعبّر عن نزعاته الإشراقية، و منها: منطق المشرقين؛ و رسالة في العشق؛ و قصصه الرمزية الثلاثة: حيّ بن يقظان؛ و رسالة الطير؛ و سلامان و أبسال، ممّا يحدو بنا إلى احتمال أنّه لو كان قد طال به العمر و امتدّ لأفاد بالتحقيق أكثر فأكثر من المبادئ و النزعات الإشراقية. و هو ما قام به من تلوه من الفلاسفة و الحكماء أمثال السهروردي و ميرداماد و الملّا صدرا بجدارة و أحسن صورة.

و رغم قلّة اكتراث ابن سينا بالنزعات الإشراقية إلّا أنّه قد تأثّر بالغ الأثر ببعض عناصر و مناهج الفلسفة الأفلاطونية. فقد انتخب من مجموعه الطرائق و العناصر التي اتّخذها أفلاطون أساساً لأفكاره و آرائه، طريقتي التحليل[1] و التقسيم[2] اللتين تتناسبان و نزعته العقلانية، ثمّ مزجهما بالمنطق الصوري و التعاليم الدينية، و ضمّ إلى الجميع مباحث الأمور العامّة التي اهتمّ بها اهتماماً بالغاً و خاصّة المباحث المتعلّقة بالوجود، و بهذا كلّه أرسى ابن سينا قواعد مدرسة فلسفية جديدة.

ج. المبادى و التعاليم الدينية: و قد امتازت بها مدرسة ابن سينا الفلسفية، إذ رغم أنّه يعدّ واحداً من الفلاسفة الذين ينزعون إلى العقل لكنّه يختلف عن الفلاسفة القدماء من ذوي النزعة العقلانية في أنّه أضفى على مدرسته الفلسفية صبغة دينية. فقد كان يعتقد بأنّ للعقل الكلمة العليا فيما لايتعارض و المتون الدينية و النصوص الشرعية. و في حالة التعارض أيضاً نراه يدعو إلى ترك ظاهر النصوص جانباً ثمّ تأويلها في ظلّ معايير التفسير لا الإجتهادات الفردية لتظهر معانيها و مضامينها الباطنية التي ستتّفق ولا شكّ مع موازين العقل فتصبح معياراً للعمل. فقد كان يعتقد بأنّه لمّا كان العقل قد عدّ في الشرع بمثابة الرسول الباطني إلى جانب الرسول الظاهري. إذن لم‌يصدر من الشارع المقدّس ـ المعصوم عن الخطأ و الزلل ـ حكماً مخالفاً للعقل. و عليه

---

١. التحليل: تجزئة الشيء أجزاء شتّى وفق حيثيات مختلفة.

٢. التقسيم: ضمّ مختصّ إلى مشترك أو بعبارة أخرى بسط مفهوم كلّي عن طريق ضم خصوصيات إليه وفق استدلالات منطقية.

ففي حالة التعارض، لا يمكن أن يكون قصد الشارع المقدّس ظاهر المتن بل باطنه الذي يكتنه معنى انطوى عليه ظاهره. و يمكننا الوصول إلى هذا المدلول الباطني باستخدام القواعد اللفظية و المعايير و الأحكام العقلية القاطعة.

أمّا ميرداماد فقد قضى سنين متمادية يدرس فيها و يدرّس آراء ابن سينا و أفكاره الفلسفية. و ما شرحي تلميذيه مير سيّد أحمد العلوي و الملّا صدرا الشيرازي على شفاء ابن سينا ـ و هما من أهمّ شروح هذا الكتاب و أعمقها ـ إلّا برهان قاطع على استيعاب ميرداماد الواعي لآراء ابن سينا و تعرّفه العميق و الدقيق بها، و دليل بارز على دوره الفعّال في نقلها إلى الأجيال التالية من الحكماء و الفلاسفة، فقد كان حقّاً خبيراً بآراء ابن سينا و معاييره الفلسفية. و قد استطاع ميرداماد بعد جهد جهيد بذله في دراسة آثار ابن سينا والبحث فيها أن يفيد من نقاط قوّتها و يزيل مواطن ضعفها و يوظّفها توظيفاً علمياً سليماً. فمن أبرز نقاط ضعف الحكمة المشّائية التي سعى ميرداماد إلى تنحيتها، يمكننا ذكر: نزعتها العقلانية البحتة التي لاتعر شأناً للمباني الذوقية و المعاني الإشراقية؛ نكوصها عن تطبيق معاييرها الفلسفية مع موازين النصوص الدينية و فشلها في إيجاد حلّ للموائمة والإنسجام بينهما.

۲. الحكمة الإشراقية

لقد راجت ـ كما قدّمنا ـ فلسفة ابن سينا رواجاً كبيراً بعده، و تغلغلت في أغوار نفوس الحكماء و أشياعهم، و حلقت في سماء عقولهم و خيمت على آفاق فكرهم بشكل أضحت معه حتمية و قطعية و جزمية فلسفته المشّائية حجاباً حال دون عيون طلّاب الحكمة و بصائرهم رؤية أنوار حقائق تلقي الضوء على مرام أبعد مما توصلت إليه حكمته المشّائية و أهداف تسمو على ما توصلت إليه تلك الحكمة. فقد وقفت و انحصرت مسائل العلماء المسلمين الفلسفية طوال القرون التي سيطرت فيها الفلسفة المشّائية على عقولهم سيطرة كاملة و مطلقة، في مجادلات المتكلّمين فقط و تقوقعت في منازعات الفلاسفة و المتفلسفين لاغير. و كأنّ أفكار الشيخ الرئيس قد تربعت على عرش العصمة المكين و تحصنت بحصنها الحصين، و باتت كالوحي المنزل على الأنبياء و الرسل و أمست كالنصوص الدينية و المتون المقدّسة لاتقبل التخطيئ أو التصحيح ولا تسمح بالتشكيك، فهي مبرأة من كلّ عيب و خالية من كلّ ضعف ولايعتريها أيّ فتور. نعم هكذا تحكمت الفلسفة المشّائية برقاب العلماء المسلمين و أخذت بزمام عقولهم و ألبابهم إلى أن سنحت الفرصة و اتيح الأوان لظهور فارس مغوار في هذا الميدان، فظهر عالم كبير نحرير استطاع أن يطوي بساط الجزميين طيّاً أولئك الذين سدّوا الطريق على الفكر الواعي العالي و حالوا دون تدفّق حكمته العالية المتعالية، و يأخذ بزمان الفلسفة الإسلامية و يمتطي

صهوتها ليخرجها من سباتها و ركودها و يدبّ فيها الحياة ثانية.

و قد كان الشيخ شهاب الدين السهروردي (٥٤٩ ـ ٥٨٧ هـ. ق)، المعروف بشيخ الإشراق، أوّل حكيم و عالم نحرير تناول المدرسة الفلسفية المشّائية بدراسة جادة متواصلة و نقد لاذع واعٍ مهد الطريق إلى فتح بوابة قلعة الفلسفة المشّائية المنيعة و حصنها الحصين الذي كان يبدو ضرباً من الخيال و المحال بعيد المنال، فيجعلها عرضة لنبال الأفكار المعارضة و نهباً لحملات الآراء المخالفة المتوالية، فجرؤ معاصروه و من تلوه ليرفعوا لواء العصيان و التحدّي في القدرة على مضاهاتها و الإتيان بأحسن منها.

و رغم اعتراض شيخ الإشراق السهروردي على آراء الشيخ الرئيس ابن سينا و انتقاده المتواصل لمباني و أسس فلسفته المشّائية، إلّا أنّنا نراه يرتضي و يقبل الكثير من قضاياها و مسائلها، فيمحّص أصولها و يتناولها تناولاً جديداً و يصيغها صياغة أخرى أخرجها فيها من صبغتها المشّائية. فبما أنّه كان يرى الإستناد إلى العقل في المسائل الفلسفية و إلى أدلّته و أحكامه ليس كافياً، لذا بادر إلى تطوير المنطق الصوري و إحداث تغيير فيه و ضمّه إلى عناصر أخرى أضافها إليه، و هي الإشراق و السلوك و المكاشفة و الرياضة الصوفية و التجربة العرفانية. فاستطاع أن يُحل محلّ النزعة العقلانية البحتة و الحكمة المشّائية الجافّة و الباردة، تجلّيات الإشراق الحارّة و رياضاته و مكاشفاته المتواصلة من خلال طيّ الطرق النفسية و قطع المنازل القلبية و ارتقاء المعارج الروحية.

و فضلاً عمّا سبق ذكره عن تأثّره بآراء ابن سينا و تطويره لها و هكذا تغييره للمنطق الأرسطوئي، فقد أفاد كلّ الإفادة من آراء أفلاطون و نزعاته الإلهية و لم يغفل عن أفكار فلوطين أيضاً.

و أخيراً نقول إنّه استطاع أن يؤسّس مدرسة فلسفية جديدة و يضع لبنات بناء فلسفي حديث استقرّت قواعده على تلك العناصر و الأسس. و رغم كونه يشبه تلك المباني الفلسفية التي سبقته، لكنّه يمتاز عنها في مناحٍ شتّى و مواضع مختلفة.

أمّا ميرداماد فقد استطاع بدوره و بنقوده المتعدّدة و دراساته المتواصلة للحكمة الإشراقية، أن يعرب عمّا لها و ما عليها و يشير إلى أبرز ميزّاتها و يميط اللثام عن أهمّ نقاط ضعفها. فقد أكدّ على أنّ بعض نقاط ضعف الحكمة المشّائية و قصورها و عجزها، نراها في بعض الأحايين في الحكمة الإشراقية أيضاً. و كان يرى أنّ السهروردي رغم تأكيده على السير و السلوك العارضي إلّا أنّه لم يفد منه كثيراً، كما أنّه لم يفلح كلّ الفلاح في تطبيق أسس مدرسته الفلسفية و مبانيها مع التعاليم الدينية و مبادئها. و يرى أن مردّ ذلك هو عجزه عن فهم النصوص الدينية و عدم درايته الكافية و إحاطته الوافية بها.

و على كلّ حال فمن المسلّم به أنّ ميرداماد أفاد في مدرسته الفلسفية من الحكمة الإشراقية و تأثّر بها إلى درجة مال معها إلى عنونة آثاره بمثل هذه العناوين: القبسات و الجذوات، و الإيماضات و التشريقات و مشرق الأنوار. و هكذا في عنونة موضوعاته الفرعية و فصوله و مباحثه الجانبية. فقد أفاد من مثل هذه المفردات: قبس، و جذوة، و وميض، و ما إلى ذلك من كلمات تنم عن معانيها الإشراقية. كما اختار لنفسه ـ كما قدمنا ـ لقباً شعرياً و هو «إشراق»، و فيه ما فيه من إيحاء.

٣. التعاليم الشيعية

لم يحالف التوفيق أيّ واحد من الفلاسفة المسلمين ممّن سبقوا ميرداماد في التوفيق بين الأفكار و المعايير الفلسفية و بين المباني و الموازين الدينية. و مردّ ذلك ـ كما مرّ ـ إمّا لعجزهم و قصورهم في فهم النصوص و المتون الدينية و إمّا لخصوص نظرتهم في العلاقة بين العقل و الشرع و التوفيق و التأليف بينهما.

و قد وفق ميرداماد أيّما توفيق في التطبيق بين مبانيه الفلسفية و بين التعاليم الشيعية، و المصالحة بين العقل و الشرع اللذين يبدوان في الوهلة الأولى أو في بعض الأحايين متخاصمين متنافرين.

فقد ارتاد ميرداماد و لسنوات متمادية مجالس دروس علماء عظام في الدراية و محافل أساطين رواسخ في الرواية، فأفاد من علومهم، و أمعن في طلب مُعُنهم، و نهل منها و ما ارتوى. و هو في كلّ ذلك لم يغفل عن المعين الخالد و الزلال للائمّة الميامين الأطهار فحسب بل عبّ من هذه العين الجارية التي لاتنضب واحتسى منها و شرب حتّى الثمالة و هو يغمغم قول الشاعر:

شربت الحبّ كأساً بعد كأس   فما نفذ الشراب ولا رويت

و قد أجيز ميرداماد كما قدمنا من جمع غفير من المشايخ والأساتيذ رواية الحديث النبوي الشريف و أقوال الأئمّة المعصومين و نقل رواياتهم عليهم السلام. و بتنسمه روائح جنان الأحاديث القدسية و النبوية الشريفة و تفيئه ظلال أقوال و روايات الأئمّة المعصومين عليهم السلام الوارفة، و غوره في بحار تعاليمهم التي لا تحدّ ولا تحصر لاستخراج دررها التي لاتعدّ ولا تحصى، و تبحّره في جميع علوم عصره النقلية منها و العقلية، استطاع أن يقوم بشرح أو تدوين حواشٍ على أغلب المصادر الروائية، مثل: الكافي و الإستبصار و من لايحضره الفقيه، و أن يستقلّ أحياناً بتحرير رسائل في تفسير و تبيين بعض الروايات و الأحاديث، مثل حديث «إنّما الأعمال بالنيّات»، و حديث «نيّة المؤمن خير من عمله»، و حديث تمثيل الإمام عليّ عليه السلام لسورة التوحيد.

و قد كان ميرداماد ذا باعٍ طويل في تفسير و تأويل آي الذكر الحكيم. و إن دلّت استشهاداته المتكرّرة للآيات القرآنية الكريمة و الأحاديث النبوية الشريفة و أقوال و روايات الأئمّة المعصومين عليهم السلام جنباً إلى جنب التعابير الفلسفية و مزجها معاً مزجاً بديعاً، إنّما يدلّ على أنسه إلى تلك الآيات الكريمة و تذوّقه لتلك الأحاديث و الروايات الشريفة و إلحافه بإثبات التوافق بين العقل والشرع وتطابقهما معاً.

حواشي تقويم الإيمان و شروحه

ألف: الحواشي و التعاليق: يمكننا تقسيم حواشي و تعليقات تقويم الإيمان إلى مستويات ثلاثة :

١. حواشي الملّا علي النوري التي تعدّ أبرز و أغنى حواشٍ دوّنت على تقويم الإيمان. فقد تمكّن الملّا علي النوري بتبحرّه الوافر في جميع المذاهب الفلسفية و براعته في تبيين النزعات الحكمية أن يلج بحواشيه و تعاليقه القيمة غمار معاني تقويم الإيمان و يستخرج دررها بجدارة و مقدرة خارقتين.

٢. حواشي المصنّف نفسه.

٣. حواشي تلامذة ميرداماد المباشرين: و هي في الحقيقة تقريرات أستاذهم و محاضراته التي ألقاها عليهم في الدرس وليست آراءهم أو تفسيراتهم و تحليلاتهم الفردية والشخصية. و هي من حيث الكمّ قليلة نسبياً.

ب: الشروح: و هناك على حدّ علمنا شروح أربعة لكتاب تقويم الإيمان، و هي :

١. شرح تقدمة تقويم الإيمان أو المعلّقات على تقويم الإيمان: و قد ذكرته بعض كتب التراجم و المعاجم خطأً بنفس عنوان الكتاب أي تقويم الإيمان، و هو شرح روائي مفصّل دوّنه ميرداماد نفسه على خطبة كتاب تقويم الإيمان في بيان و ذكر فضائل الإمام عليّ عليه السلام و إثباتها بالأحاديث و الروايات.[1]

٢. كشف الحقائق: و هو الذي بين دفّتي هذا الكتاب لمير سيّد أحمد العلوي صهر المصنّف و وارث معارفه و أبرز تلاميذه. و يعدّ أعمق و أهمّ شرح دوّن على تقويم الإيمان حرّره مير سيّد أحمد العلوي مرّتين بفاصل زمني يمتدّ لخمسة عشر سنة تقريباً، فأهداه للمرّة الأولى إلى شخص يدعى مير محمّد مؤمن، و في المرّة الثانية قام بتهذيب و تقويم تحريره الأوّل من هذا

١. طبع غلام علي النجفي و حامد ناجي الأصفهاني هذا الكتاب في أصفهان عام ١٤١٢ هـ. ق و نشرته دار نشر انتشارات مهدية.

الشرح، و قد خطّه بخطّ جميل و حسن لكاتب محترف و أهداه للشاه صفي الصفوي، و سنفصّل الحديث عنه فيما بعد.

٣. عرش الإيقان: لمير عبدالحسيب، أحد أحفاد مير داماد. و قد توفّرنا على تصوير من نسخته الوحيدة المحفوظة بمكتبة مجلس الشورىٰ، نسخها الشارح بنفسه لكنّها للأسف ناقصة. و كنت قد انتويت في الوهلة الأولى أن أضمّه لبقية الشروح و ألحقه بنهاية الكتاب لتكتمل به مجموعة شروح تقويم‌الإيمان. و لكن و للأسف الشديد و حتّى اللحظات و اللمسات الأخير من طبع هذا الكتاب لم نوفّق إلى مراجعة تلك النسخة و تحقيقها، فتعذر إلحاقه و طبعه مع الكتاب. و يحدونا الأمل في تحقيق ذلك في الطبعة التالية بمشيئة اللّه و منّه و كرمه.

٤. شرح الملّا شمسا الگيلاني [1].

مباحث الكتاب و ميزّاته و مكانته بين بقيّة آثار المصنّف

ينتظم كتاب تقويم‌الإيمان في «رصد» و خمسة «فصول». و ينطوي كلّ فصل على عناوين و مواضيع فرعية، مثل: التقويم، و التصحيح، والتوصية، و التحكمة و... الخ. و يبدو من عبارة «الرصد الأول» أنّه كان بصدد تدوين أرصاد أخرى لكنّه و لأسباب لانعرفها انصرف عنها.

عناوين و فصول الكتاب الخمسة على النحو التالي:

١. الفصل الأوّل: و هو بمثابة توطئة تطرق فيها المصنّف إلى بعض المبادئ و المباحث العامّة، مثل: تعريف الفلسفة، و موضوع الفلسفة، و مسائل الفلسفة، و انقسام الموجود إلى الواجب و الممكن، و تقسيم الممكن إلى الجوهر و العرض، و علّة فاقة الممكن إلى بالعلة، و أنّ الوجود و التشخّص متساوقان.

٢. الفصل الثاني: و قد خصّه ببراهين إثبات الواجب و إبطال الدور و التسلسل. و من تلك البراهين: برهان الضرورة، و برهان الأولوية، و برهان الجزء و الكلّ، و برهان القوّة و الفعل، و برهان الشخصية، و برهان الوسط و الطرف، و برهان التضايف، و برهان الحيثيات، و برهان الأسدّ و الأخصر، و برهان الترتّب.

٣. الفصل الثالث: و قد انصب اهتمام المصنّف فيه أكثر فأكثر على تبيين و إثبات الصفات السلبية للواجب بالذات، و من تلك الصفات: أنّ الواجب بالذات بسيط الحقيقة و أحديّ الذات؛ أنّ الواجب كما لا يتصوّر له حدّ حقيقي لايتصوّر له حدّ توسّعي؛ أنّ الواجب لا يكون جسماً أو

---

١. انظر: نشرية جاويدان خرد. «ملّا شمساي گيلاني و آثار او». للمرحوم محمّد تقي دانش پژوه. خريف ١٣۶٠ هـ. ق. العدد ٢. ص ٧٥.

جسمانياً أو عرضاً أو مركباً؛ تنزّه الواجب عن أن يدرك بحسّ، و تقدّسه عن الجهات؛ أنّ الواجب ليس بجنس للجوهر ولا هو في مقولة الجوهر؛ أنّ وحدة الواجب بالذات لاتكون وحدة عددية.

٤. الفصل الرابع: و واصل فيه ميرداماد قضايا و مسائل الفصل السابق فتناول بالتفصيل بعض الصفات السلبية للواجب بالذات، مثل: الواجب لا مقابل له؛ الواجب لاشريک له؛ الواجب منزّه عن الحركة و السكون و التغيّر؛ الواجب لاكثرة فيه؛ امتناع العلم بحقيقة الواجب؛ استحالة تقرّر صورة علمية في الواجب بالذات؛ و مباحث نظير: التقابل و أقسامه؛ كيفية عروض السلوب لذات الواجب بالذات؛ أنّ صفات الواجب بالذات عين ذاته؛ لوازم الصفات الكمالية للواجب بالذات؛ كيفية صدور الكثرات؛ التقدّم السرمدي للواجب؛ الحدوث و القدم الدهريّين.

و قد عرج ميرداماد في هذا الفصل إلى برهان لم يتطرّق إليه في كتبه الأُخرى، و هو برهان إثبات الحدوث الدهري للممكنات، فيقول: «فهذا برهان آخر وراء ما قوّمناه بـإذن اللّـه فـي الصحيفة الملكوتية و في غيرها من صحفنا الحكمية».

٥. الفصل الخامس: و هو الأخير و يعدّ بحقّ أعمق فصول الكتاب و أفضلها، فـقد خـصّه ميرداماد بمباحث المعرفة و العلم و خاصّة العلم الإلهي اللدنّي. و من أهمّ مباحث هذا الفصل: تقسيم العلم إلى الحصولي و الحضوري و تعريفهما؛ علم الجواهر المفارقة؛ الترتيب و الترتّب في العلوم و الإدراكات؛ اتّحاد العقل و العاقل و المعقول؛ علم الواجب بالأشياء؛ عينية العلم و الذات في الواجب؛ العلم بالمعلول؛ العلم الفعلي و الإنفعالي؛ نقد رأي الشيخ في انقسام العلوم الفعلية و الإنفعالية؛ العلم الإجمالي و التفصيلي؛ و كيفية انكشاف الصور العلمية المتعدّدة للنفس.

و أمّا ميزّات هذا الكتاب و مكانته بين بقيّة آثار المصنّف، فهي:

١. يبدو بقرائن و شواهد متعدّدة أنّ كتاب تقويم‌الإيمان أحد كتب ميرداماد الدراسية مثل كتبه الأُخرى: الأُفق المبين، و الإيماضات و التشريقات، و التقديسات، و القبسات التي كان يدرقها لطلبته. إذ يلاحظ في بعض نسخ هذا الكتاب تعليقات و حواشٍ و تقاييد معنونة بعبارة «سُمِع» ممّا يدلّ على أنّها مدوّنات ممّا سمعه طلبته فحرّروها حين الدرس. و هناك قرينة أخرى تعزّز ما احتملناه أو ذهبنا إليه آنفاً، و هي تلك العبارات التي أوردها مير سيّد أحمد العلوي في كتابه كشف الحقائق الذي بين أيدي القرّاء الكرام، حيث يقول: «و ذلك لما قد علّمه المعلم في كتابيه: تقويم‌الإيمان و الأُفق المبين و استفدنا منه أوان الإستفادة».

و ممّا يعزز كونه كتاباً دراسياً عرضه دورة كاملة للفلسفة و صيرورته موسوعة لكلّ آراء و نظريات و إبداعات ميرداماد تقريباً، و هو بدوره يعدّ ميزة أخرى من ميزّات هذا الأثر.

٢. أنّ كتاب تقويم‌الإيمان ينطوي ـ كما قدمنا كراراً ـ على بعض المباحث و البراهين الجديدة و الإبداعات التي انفرد بها ميرداماد في هذا الكتاب و لم يتطرّق إليها في كتبه الأُخرى، من مثل:

نظرية وحدة الحمل، و البرهان على الحدوث الدهري، و ثنوية المقولات و...

٣. لم يحصر ميرداماد أثره هذا في موضوعات خاصّة كما عهدناه في جميع آثاره الفلسفية، بل صيره دورة فلسفية كاملة مكثفة أورد فيها جميع القضايا و المسائل الحكمية، و شيّده بناء مصغراً و نظاماً كاملاً لمدرسته الفلسفية و الحكمية.

و حقّاً يمكننا القول بأنّ كتب ميرداماد الثلاثة: تقويم‌الإيمان و إلى جانبه الأثرين القيّمين القبسات و الأفق المبين، تشكّل قاعدة أهرم مدرسته الفلسفية بأضلاعها الأصلية الثلاثة.

و يحدونا الأمل في محقّق بارع يتولّى كتاب الأفق المبين بالدراسة و التحقيق ليخرج للنور في ثوبه القشيب، فتكتمل الصورة الكلّية لآراء ميرداماد الحكمية و الفلسفية و تظهر جلية كلّ الجلاء إزاء نواظر عشّاق فلسفته و ظيماء حكمته، و يتصدّر اسمه الشريف إلى جانب بقيّة علماء العالم الإسلامي العظام ديباجة كتب تاريخ الفلسفة و يصبح زينة متونها. و نحن في أمل ذلك اللقاء الذي ستقر به عيوننا.

إطلالة على حياة الشارح مير سيّد أحمد العلوي

أوردت كتب التراجم و السير اسمه و لقبه و شهرته كاملاً مع قليل من الإختلاف و التصحيف. فقد ذكره العلّامة سيّد محسن الأمين تحت اسم: «سيّد كمال الدين (أو نظام الدين) مير أحمد بن زين العابدين الحسيني العاملي الأصفهاني»[١]، في حين ترجم له الشيخ آقا بزرگ الطهراني باسم: «نظام الدين أحمد جبلي بن زين العابدين العلوي العاملي (الحسني) »[٢]، مستنداً في ذلك إلى ما ورد في إجازته التي نالها من أستاذيه الشيخ البهائي و ميرداماد.

لم تتوفّر لدينا معلومات كافية و دقيقة عن جزئيات حياته، و لكن من المسلّم به :

١. أنّه ولد في إيران و نشأ و ترعرع فيها و تربى و تعلم في مدارسها و علّم و درّس في مراكزها العلمية و مجالسها الفكرية، و صنّف و ألّف جميع آثاره الحكمية و الفلسفية.[٣]

٢. أنّه توفّي في مدينة أصفهان بعد عام ١٠٥٤ هـ ق و قبل عام ١٠٦٠ هـ ق[٤] و دفن في تكية آقا رضي لكن رمسه مفقود مجهول.[٥]

٣. أنّ والده سيّد زين العابدين كان من أبرز و أشهر تلاميذ العالم الفقيه المحقّق الكركي الذي أخذ عليه علوم العصر المتداولة لسنوات متمادية، كما نال شرف مصاهرته له.

---

١. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٣.

٢. طبقات أعلام الشيعة، ج ٥، ص ٢٧.

٣. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٣.

٤. تذكرة القبور، ص ١٢٢؛ و الذريعة، ج ٨، ص ١٩٨.

٥. تذكرة القبور، ص ١٤٧.

٤. أنّ نسبه ينتهي بعدد من الوسائط إلى الإمام الصادقعليه‌السلام. فقد وردت سلسلة نسبه في جامع الأنساب على النحو التالي: «أحمد بن زين العابدين بن عبدالله بن محمّد بن صالح بن جعفر بن حمزة بن قاسم بن حسين بن أبي أحمد عبدالله المشهدي بن محمّد بن علي بن حسين بن محمّد الطبّان بن حسين بن أبي علي أحمد بن محمّد بن عزيزي بن حسين بن أبي جعفر بن علي بن حسين الطواف بن أبي الحسن علي الخارص بن محمّد الديباج بن الأمام جعفر الصادقعليه‌السلام[1].

٥. أنّه ينتمي إلى أسرة عريقة راسخة في العلم و الفضل و الأدب. فهو من ناحية أبيه يعود إلى أسرة عُرف رجالها ـ كما قدمت أسماؤهم في سلسلة نسبه ـ بالعلم و الفضل و التقى. و من جهة أمّه يلتحق بجدّه العالم الجليل المحقّق الكركي أستاذ أبيه و مرشده. أمّا زوجته فهي ابنة ميرداماد أستاذه الحكيم النحرير. كما عُرف بالفضل و العلم أحفاده: مير عبدالحسيب بن أحمد، و صدرالدين محمّد بن عبدالحسيب، و عبدالحسين بن أحمد، و محمّد أشرف بن عبدالحسيب؛ فقد تمتّعوا بمكانة عالية في كتب التراجم و السير و أشاد أصحابها بهم و به أيضاً[2] و أثنوا على علمهم و فضلهم جميعاً.[3]

٦. أنّه أخذ جلّ علومه و معارفه على أستاذين شهيرين و عالمين جليلين، هما:

الف. الشيخ البهائي: تلمذّ مير سيّد أحمد العلوي لدى الشيخ بهاءالدين العاملي، المعروف بالشيخ البهائي، و أخذ عليه العلوم النقلية و نال منه أجازة الرواية. لكنّه سرعان ما اختلف مع آراء أستاذه الشيخ البهائي و دوّن في نقدها كتاباً يقرأ ـ كما يقال ـ من عنوانه و هو النفحات اللاهوتية في العثرات البهائية، أورد فيه تحفّظاته و نقوده لتلك الآراء.

و لمّا كان الشيخ البهائي يتمتّع بين العامّة و الخاصّة بمكانة رفيعة و يحظى لديهم بمنزلة عالية فقد انطويت على مرّ الأزمان نقود مير سيّد أحمد العلوي طيّ عالم النسيان و امحت من الذاكرة و الأذهان و انطمس اسمه و دوره طمساً، مع ما له من خدمات علمية جليلة و آثار قيّمة عديدة في المعارف و العلوم الإسلامية، و دور نشط فعّال في تطوّر و نموّ الحكمة اليمانية و تطبيق الأفكار الفلسفية مع التعاليم الدينية.

و قد بلغت حدّة الإختلاف بين مير سيّد أحمد العلوي و أستاذه الشيخ البهائي أن أسقط الأوّل اسم الثاني من سلسلة روايته و بدأها بأستاذه الآخر ميرداماد الذي خصّه وحده بالإشادة و الثناء و أنهاها بشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي.

---

١. انظر: فهرست كتابخانه‌هاي أصفهان، ج ١، ص ١٥٨.

٢. انظر: أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٣؛ أمل الآمل، ص ٣٣؛ تتميم أمل الآمل، ص ٦٢؛ تكملة أمل الآمل، ص ٦٩ و رياض العلماء، ج ١، ص ٣٩.

٣. انظر: أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٣.

ب. مير محمّد باقر الأسترآبادي: و هو من أبرز و أشهر حكماء و فلاسفة العالم الإسلامي. و قد استقى مير سيّد أحمد العلوي من معين معارفه العذب و نهل من سلسبيل علومه العبق. و قد قرأ عليه فضلاً عن آثار ابن سينا مثل: الشفاء، و الإشارات و التنبيهات، و شرح المحقّق الطوسي، كتب ميرداماد العديدة، مثل: الأفق المبين، و الإيماضات و التشريقات، و التقديسات، و تقويم الإيمان. كما أخذ عليه العلوم النقلية الشرعية و قرأ كتاب الطهارة قواعد الأحكام و أجزاء من تفسير الكشّاف للزمخشري. و قد شرف بنيله منه إجازتين في الرواية.

كشف الحقائق **بحر المعارف و كنز اللطائف**

و قد سعى مير سيّد أحمد العلوي كلّ السعي في جميع فصول شرحه هذا إلى تبيين آراء ميرداماد الفلسفية و تثبيت و تقويم مبانيه الحكمية. و قد كان وفياً كلّ الوفاء لأستاذه و لآرائه السديدة. كما استطاع بقدرته العلمية و معرفته الدقيقة بأصول و جزئيات أفكار أستاذه ميرداماد و اطّلاعه الواسع على سائر آثاره أن يكشف و بجدارة يشهد لها الجميع و يميط اللثام ببيانه الفصيح الساحر و قلمه الذرب السلس عمّا انطوى عليه المتن من حقائق و دقائق نال بها على تلامذته و قراءة.

و رغم أنّ هدفه الأساس من شرحه هذا بيان معاني و شرح مباني كتاب تقويم الإيمان، إلّا أنّه لم يغفل عن روافد الحكمة اليمانية و مصادرها المتمثّلة في المذاهب الفلسفية السابقة عليها كالحكمة المشّائية و المدرسة الإشراقية. فنراه بين آونة و أخرى ينقل و بوفرة آراء الشيخ الرئيس الواردة في الشفاء و التعليقات و غيرهما من آثاره و يتناولها نقداً و تبيناً. كما يذكر أفكار و آراء فلاسفة آخرين مثل: الفارابي في كتابيه الجمع بين رأيي الحكيمين و أثولوجيا؛ و بهمنيار في التحصيل؛ و عقائد المتكلّمين العظام كالمحقّق الطوسي و فخرالرازي؛ و لطائف و معارف شيخ الإشراق في حكمة الإشراق و المطارحات.

و لمير سيّد أحمد العلوي تمرّس عالٍ و نشاط فعّال في المباحث و المباني العرفانية، فنراه في بعض الأحايين و هو يتحدّث عن المسائل و القضايا الفلسفية الجافّة و استدلالتها الباردة، يأخذ بالقارئ و يدعوه إلى التحليق في أجواء سماء الكشف و الشهود الرحبة و السباحة في بحار ماوراء الطبيعة و الحقائق النورانية.

و كتاب كشف الحقائق فضلاً عن كونه شرحاً لمعاني ميرداماد الفلسفية و تشييداً لمباني حكمته اليمانية و سوقاً رائجاً لآرائه و أفكاره، فهو حقّاً كشف لجواهر المعارف الفلسفية و درر اللطائف العرفانية التي تزخر بها بحار الحكمة و العرفان.

فقد كان مير سيّد أحمد العلوي في شرحه هذا نقّاداً حادّ البصر نيّر البصيرة نافذ الرؤية فضلاً عن حياده التامّ و إناصفه الحقّ. كما امتاز في هذا الشرح بانشراح الصدر وسعة دائرة المعرفة، فهو موسوعي الفكر و الدراية. وها نحن نلحظه و هو يفصّل الحديث عن آراء حكماء اليونان مثل: انكسيمايس و تالس و آخرين جنباً إلى جنب تحليله آراء العلماء و الفلاسفة المسلمين و يتناول كلّ ذلك نقداً و دراسة و تقييماً. كما نراه يعتمد فيه كتبه الأخرى كالعروة الوثقى (شرح الهيات الشفاء) عند شرحه لآراء ابن سينا.

كما يعود في شرحه لغريب المفردات الواردة في عبارات المصنّف و تبيين عويصها إلى كتاب النهاية في غريب الحديث لابن الأثير و الصحاح في اللغة للجوهري.

و هناك ميزّات أخرى لهذا الكتاب زادت من قيمته و أضفت عليه رونقاً وازدهاراً:

۱. إنّه شرح على أحد الكتب التي حاضرها ميرداماد في حلقة درسه.

۲. إنّه شرح على الأثر الفلسفي الوحيد الذي خصّه ميرداماد بدورة موجزة و وافية عن فلسفته الإسلامية و حكمته اليمانية.

۳. إنّه شرح أحرز تأييد ميرداماد نفسه على صحّته و قيمته العلمية. فقد أشاد به و أثنىٰ عليه في مدوّنته التي كتبها على ظهر مخطوطة بخطّ الشارح، أي على تحريره الأوّل لشرحه هذا.

التعريف بالمخطوطات و الحواشي و التعاليق

ألف ـ مخطوطات تقويم الإيمان: هناك مخطوطات عديدة لهذا الكتاب، منها ما هو ناقص و منها ما هو كامل. رغم أنّ الكاملة منها أيضاً تختلف أحياناً في نهاياتها مع بعضها الآخر. و قد أعتمدنا في تصحيحنا هذا ثلاثة مخطوطات كاملة:

۱. مخطوطة المكتبة المركزية للروضة الرضوية المقدّسة، برقم عام ۷۵۱۷، و تنطوي على ۱۷ ورقة، و مسطرتها ۱۹ سطراً، في قالب ۱٤×۲٤ سم، بخطّ محمّد حيدرآبادي في ربيع الأوّل ۱۰٦۱ هـ.[۱]

و على هذه النسخة ثلاث حواشٍ:

ألف. حواشي المصنّف.

ب. حواشي بعض تلاميذ المصنّف دوّنوها أثناء الدرس و قيّدوها تحت عنوان «سمع».

ج. حواشي الملّا علي النوري القيّمة.

---

۱. انظر: فهرست کتب خطّي كتابخانهٔ آستان قدس رضوي، ج ۱۱، صص ۱۷٦ ـ ۱۷۷.

أوّلها: «والإستيفاق من العزيز العليم».

آخرها: «وفيوضات نوره و إشراقات أشعّته أشبه. كتب بيمناه الفانية أقلّ عبادالله الشيخ محمّد حيدرآبادي في شهر ربيع الثاني سنة ١٠٦١ بعد الألف من الهجرة عليه التحيّة و الثناء؛ تمّ بالخير».

و مرموزها حرف «س» في تصحيحنا هذا.

۲. مخطوطة مجلس الشورى الإسلامي برقم ۳۸۱٦، في ۹۷ ورقة، و مسطرتها ۱۷ سطراً، في قالب ۱۰×۱۹ سم، تمّت كتابتها بخطّ نستعليق حسن في القرن ١١ هـ.[١]

أوّلها: «و الإستيفاق من العزيز العليم».

آخرها: «إنّما قال في كتبه الشفاء و النجاة و المباحثات و التعليقات و غيرها، تمّت بالخير و السعادة».[٢]

توجد في هذه النسخة تقاييد و حواشٍ قليلة ترجم فيها بعض غريب المفردات استناداً إلى بعض المعاجم كالصحاح.

و مرموزها حرف «ج» في هذا الكتاب.

۳. مخطوطة المكتبة المركزية بجامعة طهران، برقم ۱۷۵، في ۸۵ ورقة، بخطّ نسخ وعدّة أوراق بخطّ النستعليق شكسته [المنكسر] و بدون تنقيط، و مسطرتها بين ۱۸ و ۲۰ سطراً، و مزّينة بحواشي المصنّف. و نهايتها مختومة بختم يبدو أنه لميرداماد. و إن صحّ هذا فهو يعني أنّه راجعها أو تمّ نسخها تحت إشرافه.

أوّلها: «والإستيفاق من العزيز العليم».

آخرها: «على المعنى الذي مضى في كتاب النفس؛ فهو لذلك يعقل الأشياء دفعةً واحدةً من غير أن يتكثّر».

و توجد هذه النسخة ضمن مجموعة خطّية أوّلها الصراط المستقيم و ثانيها كتابنا هذا.[٣]

و مرموزها حرف «ن» في هذا التصحيح.

و قد قابلنا نسختنا المحقّقة في هذا الكتاب مع نصّ النسختين الناقصتين المحفوظتين بمكتبة آية اللّه العظمى المرعشي[٤] و مكتبة المجلس الشورى الإسلامية[٥] و لاختلافهما الطفيف

---

١. انظر: فهرست كتابخانهٔ مجلس شوراي إسلامي، ج ۱۰/۴، صص ۱۸۳۵ - ۱۱۳۶.

٢. أضيفت عبارة «تمّت بالخير والسعادة» فيما بعد إلى هذه النسخة.

٣. انظر: فهرست نسخه‌هاى خطّي كتابخانهٔ مركزي دانشگاه تهران، ج ۳، صص ۲۰۹ - ۲۱۰.

۴. انظر: فهرست كتابهاى خطّي كتابخانهٔ آيت الله العظمى المرعشي، ج ۷، صص ۳۴۷ - ۳۴۸، المجموعة رقم ۲۷۸۵.

مع نسختنا المحقّقة، لذا امتنعنا عن ذكرهما في اختلاف النسخ.

ب ـ مخطوطات و حواشي و تعاليق كشف الحقائق: و لحسن الحظّ هناك نسختان حسنتان كاملتان لهذا الأثر القيّم تحتفظ بهما المكتبة الرضوية المقدّسة، و هما:

۱. المخطوطة رقم ۲۲۲: كتبت هذا النسخة بخطّ الشارح، في ۱۳۸ ورقة، في رجب عام ۱۰۲۳ هـ. ق، بخطّ النستعليق. و كتب عنواني: «قال» و «أقول» بخطّ الشنجرف، و ورقها حنائي، و جلدها عنابي مدبوغ، و مسطرتها ۱۹×۱۰ سم، و بها وقفة: ابن خاتون، في ۱۰٦۷ هـ. ق.

أوّلها: «الحمد لمن أنار قلوب المبتكرين في الآيات بأنوار كماله».

آخرها: «قد تمّت هذه الرشحات... بيد شارحها... ثلاث و عشرين بعد ألف من الهجرة النبوية المصطفوية عليه صلوات خالق البريّة».

و قد ألّف الشارح هذا الكتاب و حرّره[6] و أهداه إلى شخص يدعى مير محمّد مؤمن.

و مرموزها في تصحيحنا هذا هو حرف «ح».

۲. و قد حرّر الشارح فيما بعد ـ أي عام ۱۰۳۸ هـ. ق ـ تحريره الثاني لهذا الشرح. ففصّل في ديباجته الحديث، و أعمل آراءه في كثير من المدوّنات الأولى، و اختصر بعض المباحث، و أضاف إليها مباحث أخرى في بعض الأحايين. و بما أنّه كان بصدد إهدائه إلى الشاه صفي الصفوي فقد أملاه على كاتب محترف، و بعد الإنتهاء من كتابتها بادر بمراجعتها و قراءتها ثانية و قام بتصحيحات طفيفة فيها.

و هذه النسخة محفوظة برقم ۲۲۳، في ۱۱۷ ورقة، بخطّ نسخ، مسطرتها ۱۵ سطراً، كاتبها مجهول، كتبت في جمادي الآخر ۱۰۳۸ هـ ق، و عنواني: «قال» و «أقول» بالشنجرف، و كتب اسم السلطان الصفوي بماء الذهب في ديباجة الكتاب، و ورقها استامبولي مجدولة بماء الذهب و الشنجرف و اللازورد، مدوّنة اللوحة بالأكليل و عنوان الكتاب باللازورد، الجلد: عنابي مدبوغ، و مسطرتها ۲۰×۱۳ سم، و هي وقفة نادرشاه أفشار.

أوّلها: «سبحانك اللّهمّ يا قيّوم الوجود و يا فايض المجد و الجود».

آخرها: «تمّ الكتاب بعون الملك الوّهاب... ثمان و ثلاثين بعد ألف من الهجرة النبوية صلعم».[7] و مرموزها حرف «ق» في هذا الكتاب.

---

۵. انظر: فهرست كتابخانهٔ مجلس شوراى اسلامى. ج ۱۰/۴، صص ۱۸۳۵ ـ ۱۸۳۶.

۶. انظر: فهرست كتب خطّي كتابخانهٔ مركزي آستان قدس رضوي، ج ۱، ص ۱۸۷.

۷. انظر: فهرست كتب خطّي كتابخانهٔ مركزي آستان قدس رضوي، ج ۱، ص ۱۸۸.

منهجنا في تصحيح الكتاب

ألف ـ منهجنا في تصحيح تقويم الإيمان:

لم يرق أي مخطوط ممّا توفّرنا عليه من تقويم‌الإيمان المستوى الذي يمكننا معه اعتماده النسخة الأساس في التصحيح[1]، اللّهمّ إلّا المخطوط المزيّن بحواشي الملّا علي النوري و قد راجعه بنفسه و أضاف إليه بعض الحواشي و هو لا شكّ امتاز بدوره إلّا أنّه بوحده لا يرتقي به لاعتماده النسخة الأساس. و لذا قمنا في تصحيحنا لكتاب تقويم‌الإيمان بتلفيق مخطوطاته معاً. فذكرنا في النصّ ما ارتأيناه صحيحاً و أدرجنا في الهامش الحالات الأخرى.

في الحالات التي أرجع فيها المصنّف إلى مصدر أو مرجع، إن اختلف المنقول مع ما ورد في مظانّه من أصل المرجع أو المصدر، ذكرنا عبارة المصدر الأصلي في النصّ و عبارة المصنّف في الهامش.

و لمّا لم يكن للكتاب عناوين فرعية إلّا الرصد الأوّل و فصول الكتاب الخمسة، بادرنا إلى عنونة الأجزاء و الأقسام الفرعية التي وردت في الرصد الأوّل والفصول الخمسة بما فيها: «التقويم» و «التصحيح» و... تسهيلاً للقرّاء الأعزّاء، و راعينا فيها محتواها فاقتبسنا العناوين من نفس عبارات المصنّف.

و لمّا كان نثر ميرداماد يميل ـ كما قدمنا ـ في بعض الأحايين إلى الصنعة و التكلّف في العبارة و استخدام الغريب من المفردات، انتوينا تسهيلها و تبسيطها لتتّسع دائرة قرّاء الكتاب، فاستخرجنا فهرساً من تلك المفردات و أردفناها بمعانيها التي عدنا فيها إلى أهمّ المراجع و المعاجم و أدرجناها مع مجموعة الفهارس و ألحقناها بنهاية الكتاب.

و لمّا كانت الحكمة اليمانية تمتاز بدورها الفعّال في السير قدماً بالفلسفة الإسلامية الخلّاقة، آثرنا إلحاق فهرس للمصطلحات و التعابير التي اكتظّ بها تقويم الإيمان.

منهجنا في تصحيح كشف الحقائق:

أمّا في تصحيحنا لكتاب كشف الحقائق فقد اختلف الأمر، إذ أنّ النسختين التي توفّرنا عليها من الكتاب هما في الحقيقة تحريران منفصلان أو بالأحرى كتابان مستقلّان يختلفان كلّ الإختلاف ـ إلّا قليلاً ـ في العبارات.

و لذا كان ولابدّ أن ننتهج النحوين التاليين:

---

١. ورد في فهرست نسخه‌هاي خطّي دانشكدهٔ إلهيات و معارف إسلامي تعرف لنسخة بخطّ المؤلّف باسم تقويم‌الإيمان. و بعد مراجعتنا للمخطوط اتّضح لنا أنّه أثر آخر للمؤلّف باسم التقديسات.

۱. أن نعتمد نسخة و نترک الثانية جانباً.

۲. أن نلفق بشكلٍ مّا بين النسختين.

و ارتأينا اتّخاذ النحو الثاني رغم ما فيه من صعوبة و ذلك لما في النسختين من امتيازات لا تسمح لنا ترجيح واحدة على أخرى.

ففي المواضع التي كانت فيها عبارات النسختين قريبة مع بعضها الآخر، أوردت ما ارتأيته أرجحاً في النصّ و أدرجت العبارات الأخرى في الهامش. و في المواضع التي لم تسمح لنا بالترجيح اضطررنا إلى انتخاب واحدة منها إذ لا مفرّ من ذلك.

و في سائر الحالات الأخرى: أوردنا إضافات كلّ نسخة ـ إن أمكن ـ في المتن، و إلّا في الهامش.

انتهجنا في تأصيل ما ورد في النصّ من المراجع الأخرى، نفس الأسلوب الذي اتّبعناه في تقويم الإيمان.

و على هذا فكتاب كشف الحقائق الذي بين يدي القرّاء الكرام هو بمثابة تصحيح ملفوق و تحرير جديد جمع بين دفّتيه جميع عبارات النسختين.

و أخيراً نشير إلى الرموز الورادة في الكتاب:

«+» : و نشير به في هوامش كلا الجزئين ـ المتن و الشرح ـ إلى كون الموضوع الذي يليه مضافاً في النسخة المقصودة.

«ـ» : و نشير به إلى افتقاد النسخة المقصودة إلى الموضوع الذي يلي هذا المرموز.

[ ] : و لتحديد العبارات التي قام الشارح بشرحها و تسهيل الرجوع إليها أدرجنا رقماً مسلسلاً بين المعقوفتين [ ] في المتن و الشرح.

علي اوجبي

۷۶/۸/۱

تصویر نسخه‌های خطّی



بسم الله الرحمن الرحيم

والاستيفاق من العزيز العليم والثقة بالعلي العظيم تقدست
يا من الانوار ظلالك وتمجدت يا من الذوات افعالك
ثنت انقعه نور وجهك الكريم وعنت الوجوه والنواصي
لمجدك العظيم لا استطيع في حمد مجدك سبيلا الى اداء حقه ولا احصي
للثناء على بهائك مبلغا في ازاء مستحقه صلواتك السابغات على
كلماتك التامات محمد صفوة الاصفياء المكرمين وقرم الانبياء
المرسلين وعترته الاوصياء الانجبين قادة الامم الى احكم الدين وسادة
الخلق اجمعين فان احوج المفتاقين الى الله الغني
محمد باقر الداماد الحسيني ختم الله له بالحسنى القول معاشر

صفحهٔ نخست تقویم الإیمان نسخهٔ «س»



تلك الصورة البسيطة لها بالقوة ولكن بقوة قريبة جدا من الفعل
الاول على ان كلية ما قبل الاشكال والتعليم اذ هي بحيث كلما شاءت
كان لها ان تتصل بعالم النور اتصالا يستوجب التطبع بتلك الصورة
من غير تجشم اقتناص كد اكتساب اشكال واستلاف امّا اذا تخلصت
عن سجن البدن ووباله وعن سجن الهيولى ونكالها مقدسة طاهرة
عن شوائب الطبيعة وعوارضها فههنا كما يمكن لها ان تتصل بالصقع
القدس تمام الاتصال وتعتنق عناق الاضواء العقلية جراء الاعتناق
تنغمر هناك بالكمال العقلي والبهجة والنعمة واللذة السرمدية كما كتبناه
على قبلك من ذي قبل انشاء الله العزيز فاذن النفس ما دامت
غير منخفضة اسم العقل انما تعقلاتها التفصيلية نفسانية على سبيل
الانتقال من معقول الى معقول على التدريج والترتيب وان كان
كلما تجوزها عن سجن الطبيعة اكثر وقسطها من رفض البدن اوفر وابتهاجها
بالانوار القدسية اقوم واتم فتعقلها للمعقولات بعلوم العقول
الفعالة التي هي ظلال العلم الحق وفيوضات نوره واشراقات

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازدید شد

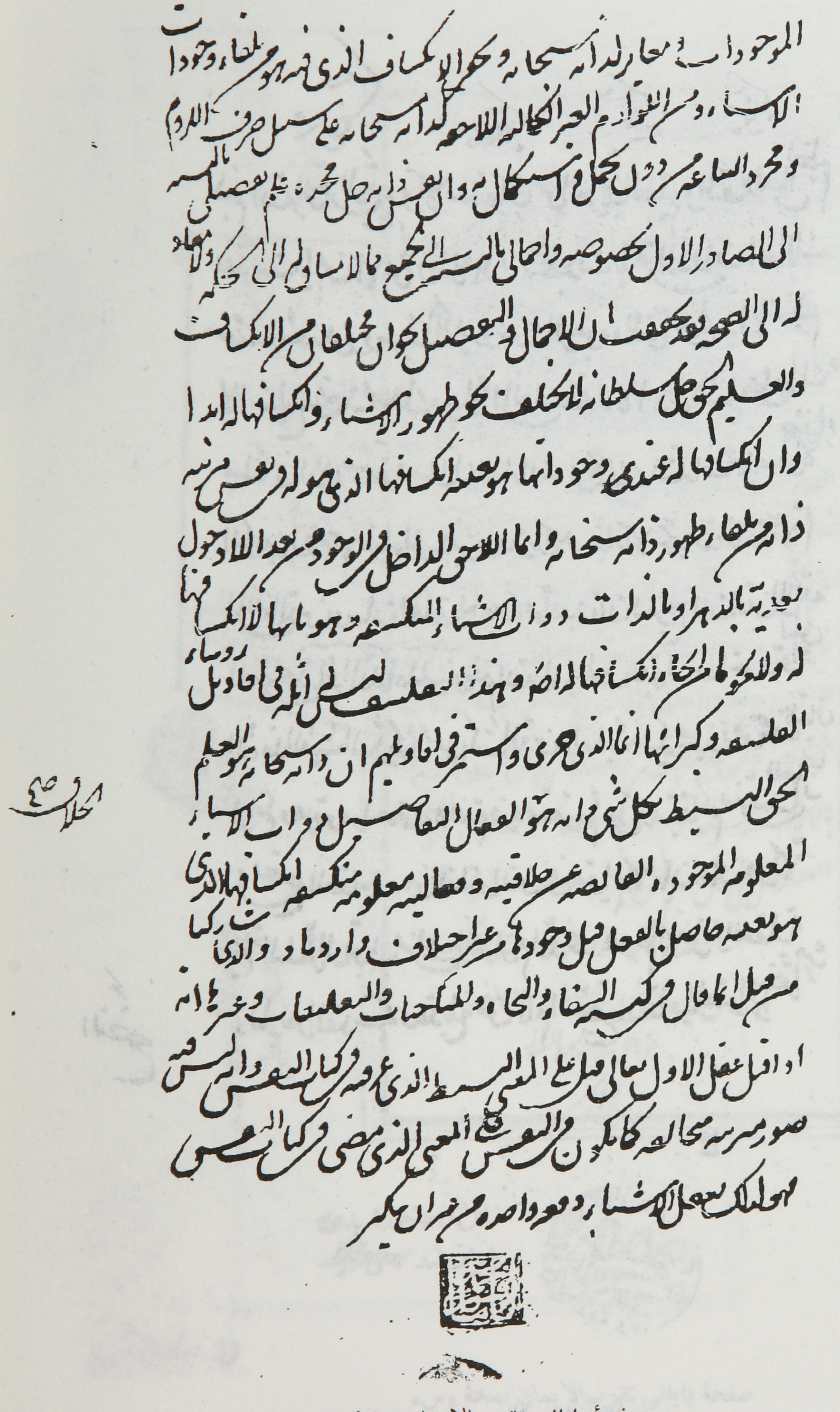
صفحهٔ پایانی تقویم الإیمان نسخهٔ «س»

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الاستيفاق من العزيز العليم والثقة بالعلي العظيم
تقدست يا من الانوار ظلال لك تمجدت يا من الذوات امثال
سنت اسعد نور وجهك الكريم وعنت الوجوه والنفوس لمجدك الاعظم
لا استطيع في حمد مجدك سبيلا الى الدارجة ولا احصى ثناء على بهائك
مبلغاً في ازاء مستحقه صل على كلمتك التامات على كلمات التامات محمد صفوة الاصفياء
المكرمين وخاتم الانبياء والمرسلين وعترته الاصفياء الانجبين قادة الامم
الى الكرم الدين وسادة الخلق اجمعين اما بعد فان احوج الفقراء الى الله
الغني محمد باقر الداماد الحسيني ختم الله له بالحسنى يقول معاشر رواد الحق
انى قد القيت اليكم كتابا من كتب الدين واهديت اليكم صحيفة من صحف العرفان
لو انكم وعيتموه واحصيتم ما اثبت فيه مقترحا على مبتغاكم مني ... للعارفين
في تصحيح العقائد وميزان الموازين في تقويم الايمان والانتهوا الا
مح السطر البعيد من اعلى العلوم الذي هو علم الانوار العقلية
والجواهر القدسية وقد بلغ من تمام التصحيح نصاب الحسن واستقر ارهم

التصحيح

٤

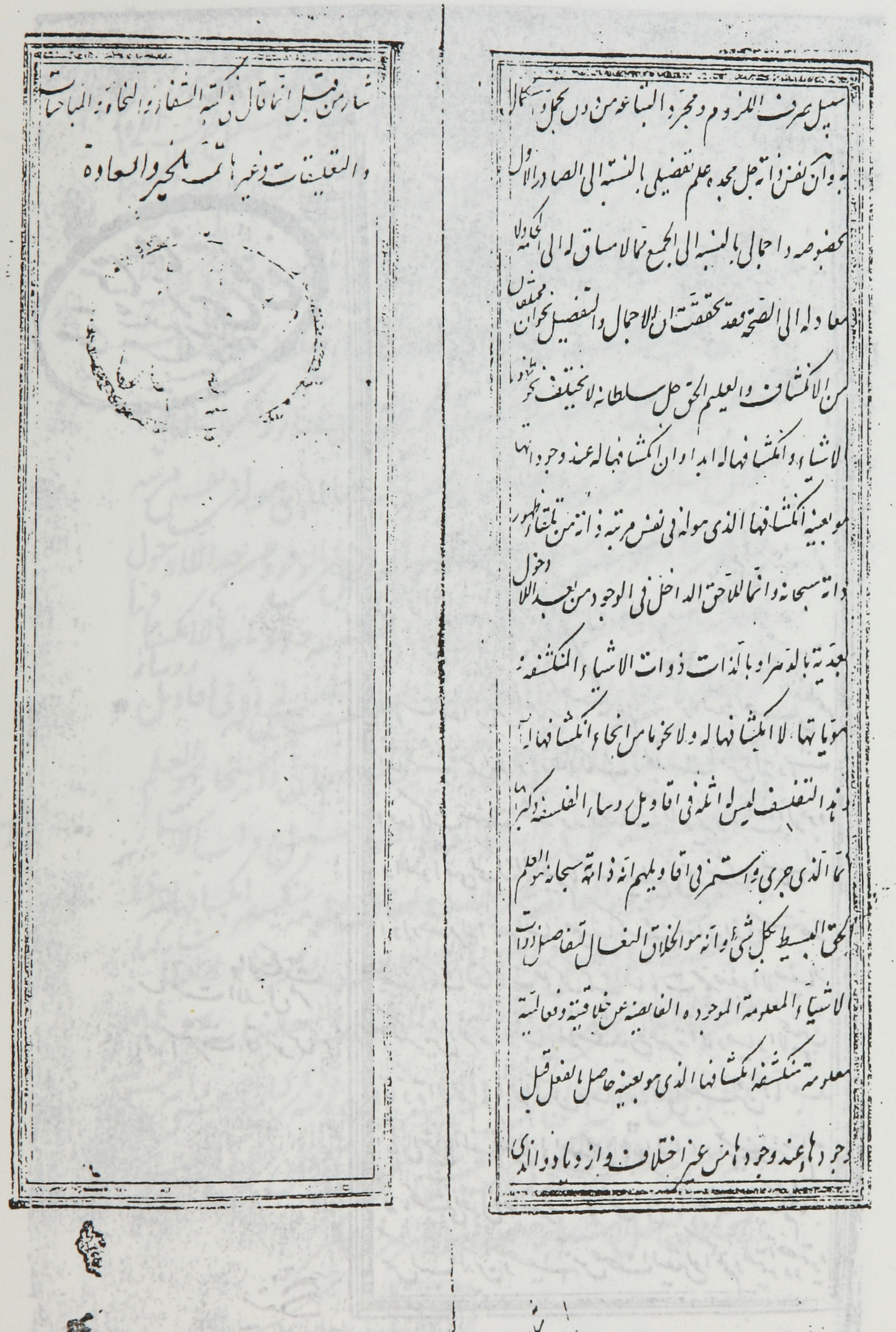
صفحهٔ نخست تقويم الإيمان نسخهٔ «ن»


الموجودات في معارٍ لذاته سبحانه وهو الانكشاف الذي هو بعينه ملقاة وجودات
الاشياء ومن اللوازم العقلية اللاحقة لذاته سبحانه على سبيل صرف اللزوم
ومجرد التابعية دون تخلل واستكمال وان النفس ذاتها حال تجردها تعلم بالنسبة
الى الصادر الاول بخصوصه واجمالي بالنسبة الى جميع ما لا يتناهى ولا حاجة
له الى الصورة وقد حققت ان الاجمالي والتفصيلي هو ان مختلفان من الانكشاف
والعلم الحق جل سلطانه لا يختلف نحو ظهور الاشياء وانكشافها له ابدا
وان انكشافها له عندي وجوداتها هو بعينه انكشافها الذي هو له في مرتبة
ذاته من تلقاء ظهور ذاته سبحانه واما اللاحق الداخل في الوجود من بعد اللاحصول
بعدية بالدهر او بالذات دون الاشياء المنكشفة فهو بانها لا انكشافها
له ولا العلوم الحادثة انكشافها له [illegible] وهذا التحقيق ليس الذي في روساء
الفلسفة وكبرائها انما الذي جرى واستمر في لغاتهم ان ذاته سبحانه هو العلم
الحق البسيط بكل شيء وانه هو العقل التفصيلي ذوات الاشياء
المعلومة الموجودة العالية عن خلاقية وفعالية معلومة منكشفة انكشافها الذي
هو بعينه حاصل بالفعل قبل وجودها من غير اختلاف وارد ما د والذي اشتركنا
من قبل انما قال في كتب الشفاء والنجاة والمباحثات والتعليقات وغيرها انه
اذا قيل عقل الاول تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه
صور مرتبة متخالفة كما تكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس
فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر

صفحهٔ پایانی تقویم الإیمان نسخهٔ «ن»



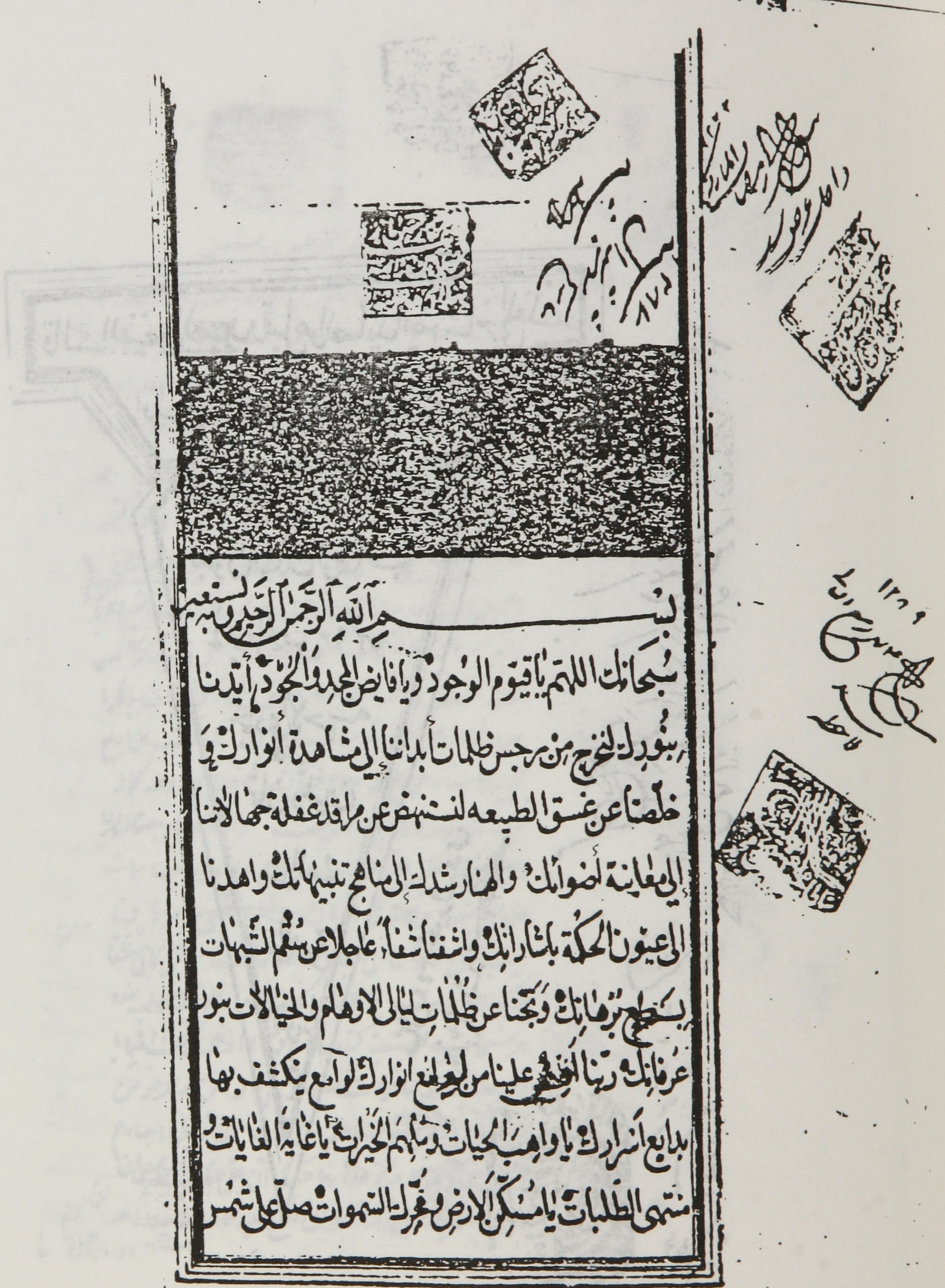
صفحهٔ نخست تقویم الإیمان نسخهٔ «ج»



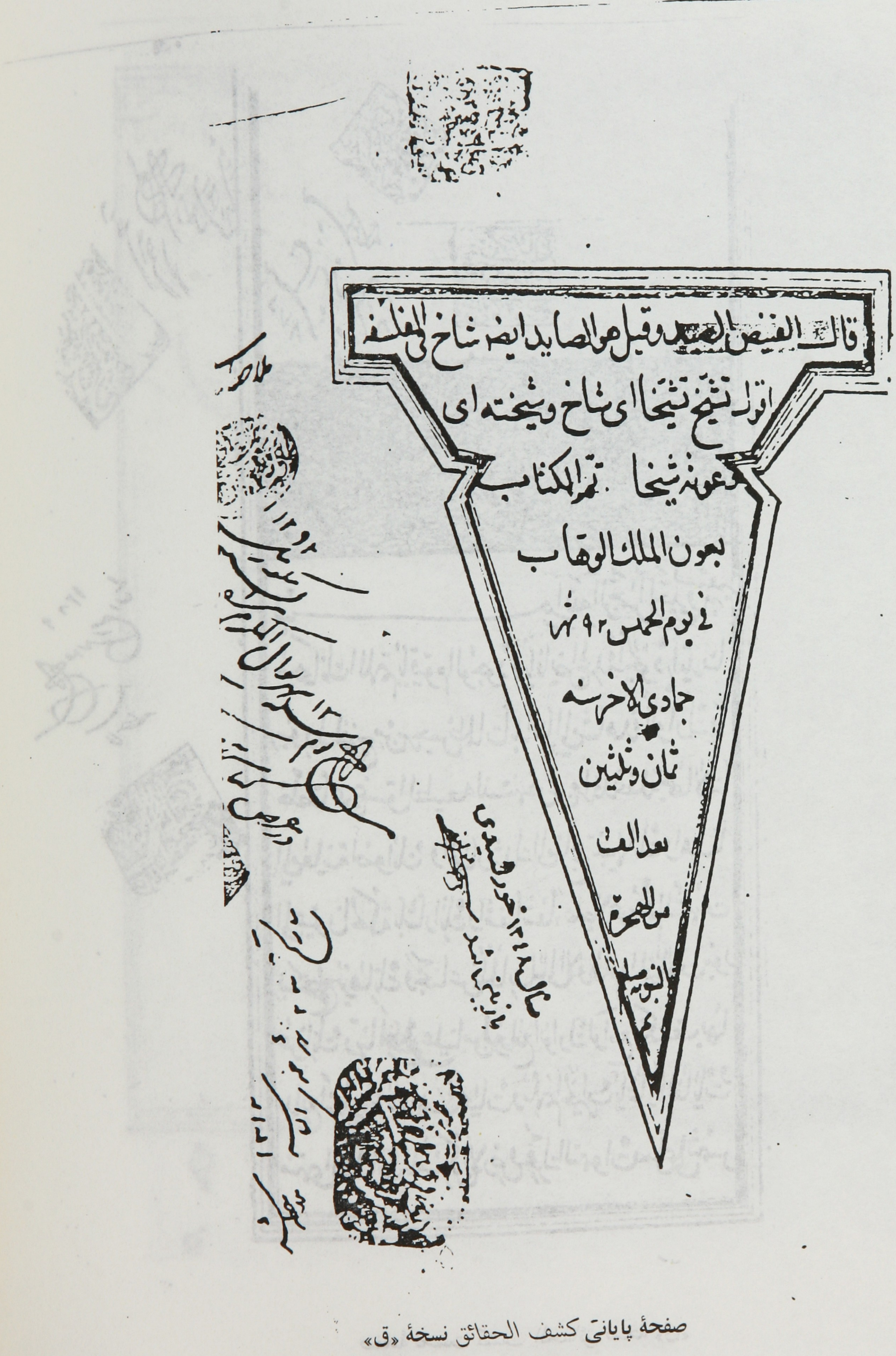
سبیل بعرف اللزوم ومجرد الانباع من دون تحمل واستکمال
به وان نفس ذاته جل مجده علم تفصیلی بالنسبة الی الصادر الاول
بخصوصه واجمالی بالنسبة الی الجمیع مما لا مساق له الی
معادله الی الصحة فقد تحققت ان الاجمال والتفصیل نحوان مختلفان
من الانکشاف والعلم الحق جل سلطانه لا یختلف
الاشیاء وانکشافها له ابدا وان انکشافها له عند وجودها
هو بعینه انکشافها الذی هو له فی نفس مرتبة ذاته من تلقاء ظهور
ذاته سبحانه وانما اللاحق الداخل فی الوجود من بعد اللادخول
بعدیة بالدهر او بالذات ذوات الاشیاء المنکشفة
بهویاتها لا انکشافها له ولا نحو ما من انحاء انکشافها
وهذا التفلسف لیس له اثمة فی اقاویل وسائر الفلسفة
مما الذی جری واستمر فی اقاویلهم انه ذاته سبحانه هو العلم
الحق البسیط بکل شیء وانه هو الخلاق الفعال التفاصیل ذوات
الاشیاء المعلومة الموجودة الفائضة عن خلاقیته وفعالیته
معلومة منکشفة انکشافها الذی هو بعینه حاصل بالفعل قبل
وجودها عند وجودها من غیر اختلاف وازدیاد والذی

شار من قبل انما قال فی کتبه الشفاء والنجاة والمباحثات
والتعلیقات وغیرها تمت بالخیر والسعادة

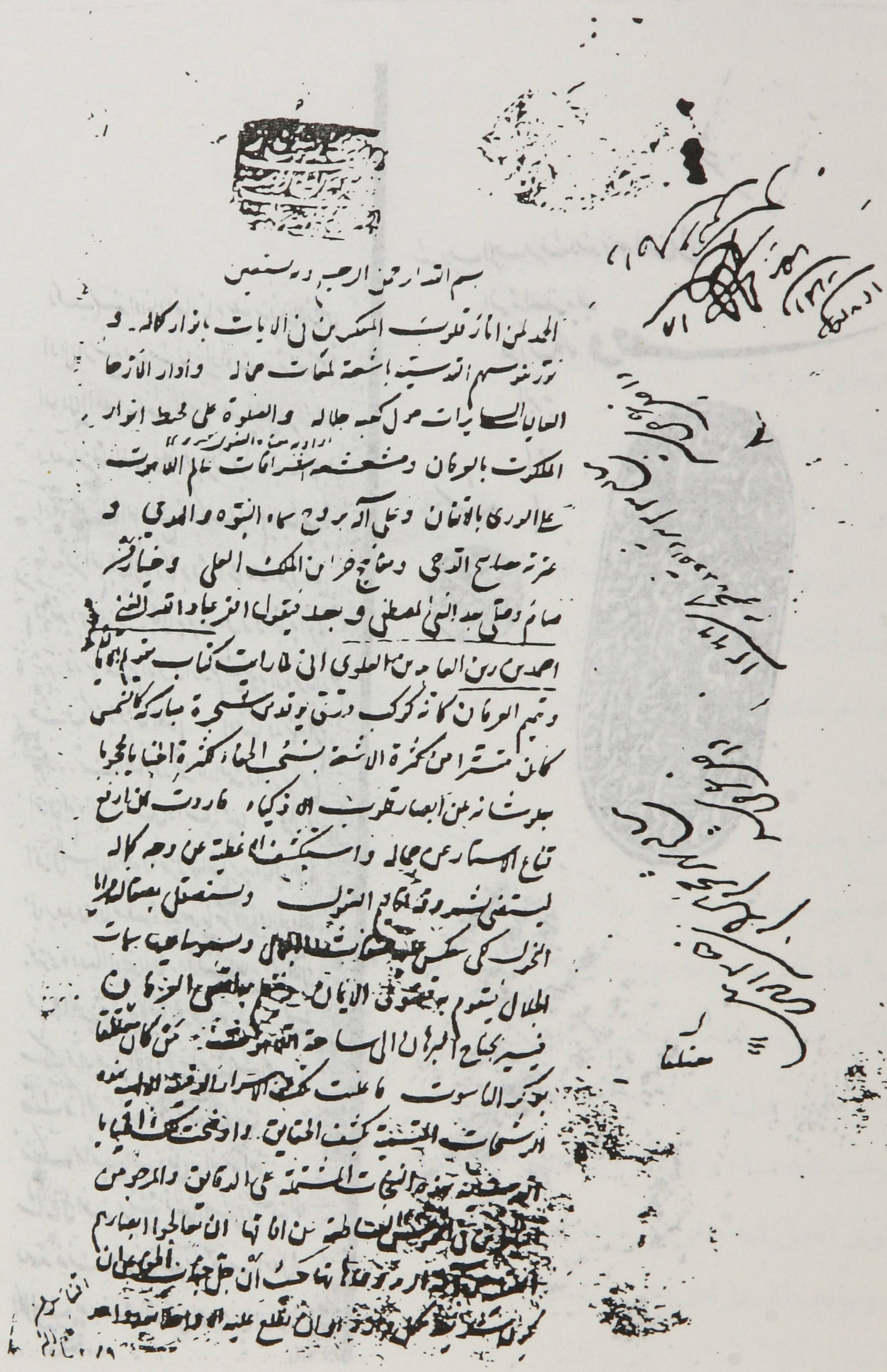
برگ پایانی تقویم الإیمان نسخهٔ «ج»


بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین
سبحانك اللهم یا قیوم الوجود ویا فایض المجد والجود أیدنا
بنورك لنخرج من رجس ظلمات أبداننا إلى مشاهدة أنوارك و
خلصنا عن غسق الطبیعة لننهض عن مراقد غفلة جهالاتنا
إلى معاینة أضوائك وأرشدنا إلى مناهج تنبیهاتك واهدنا
إلى عیون الحکمة بإشاراتك واشفنا شفاءً عاجلاً عن سقم الشبهات
بسطوع برهاناتك ونجنا عن ظلمات لیالی الأوهام والخیالات بنور
عرفانك ربنا أفض علینا من لوامع أنوارك لوامع ینکشف بها
بدایع أسرارك یا واهب الحیات وملهم الخیرات یا غایة الغایات و
منتهى الطلبات یا ممسك الأرض ومحرك السموات صل على شمس

صفحهٔ نخست کشف الحقائق نسخهٔ «ق»



صفحهٔ پایانی کشف الحقائق نسخهٔ «ق»



صفحهٔ نخست کشف الحقائق نسخهٔ «ح»



برگ پایانی کشف الحقائق نسخهٔ «ح»

تقويم الإيمان

محمّد باقر الداماد الحسيني

بسم اللّه الرحمن الرحيم

و الإستيفاق من العزيز العليم و الثقة بالعليّ العظيم، تقدّست يا من الأنوار ظلالک، و تمجّدت يا من الذوات أفعالک؛ سنت أشعّة نور وجهک الكريم، و عنت الوجوه و النواصي لمجدک العظيم. لاأستطيع في حمد مجدک سبيلاً إلى أداء حقّه و لاأُحصي للثناء[1] على بهائک مبلغاً في إزاء مستحقّه.

صلواتک السامّات على كلماتک[2] التامّات، محمّدٍ صفو الأصفياء المكرّمين، و قرم الأنبياء المرسلين، و عترته الأوصياء[3] الأنجبين، قادة الأُمم إلى امم الدين، و سادة الخلق أجمعين.

أمّا بعد، فإنّ أحوج المفتاقين إلى اللّه الغنيّ[4]، محمّد باقر الداماد الحسيني ـ ختم اللّه له بالحسنىٰ ـ يقول: معاشر روّاد الحقّ! إنّي قد ألقيت إليكم كتاباً من كتب الدين ، و أمليت[5] عليكم صحيفةً من صحف اليقين، لو إنّكم وعيتموه و أحصيتموه لألفيتم فيه مقترحَكم عليّ و مبتغاكم منّي، معيار المعايير[6] في تصحيح العقائد، و ميزان الموازين في تقويم الإيمان، و إن هو إلّا مخّ الشطر الربوبي، مِن أعلى العلوم الذي هو علم الأنوار العقلية و الجواهر القدسية؛ و قد بلغ من تمام النضح[7] نصابَ التسواء، و استقرّ أمره على مستقرّه، و استوى الحقّ فيه على عرشه.

و بالجملة: ما يُتلى عليكم أنوار محقّقة و أسرار مروّقة؛ فتلك حكمتي و اعتقادي و

---

١. ج: الثناء.
٢. ن: كلمتک.
٣. ن: الأصفياء.
۴. ج: ـ الغنيّ.
۵. ج: أطيب.
٦. ن: المعاير؛ ج: + الحقّ.
٧. س: النضج.

خبرتي[1] و اجتهادي؛ و ماكنت مؤثّراً إلّا قَراح الحقّ و صُراح العلم؛ إمّا التقاطاً ممّا يهتف به صريح البرهان و قويم الدليل، و إمّا استنباطاً ممّا تنطق[2] به آيات القرآن الحكيم و أحاديث تراجمة الوحي و خزنة التنزيل.

فيا قوم! اتّبعون أهدكم سبيلَ الرشاد، و اقتاسوا[3] بي و اصطادوا على شاكلتي، اتّقف بشبكة عقولكم على أسرار المبدأ و المعاد؛ فإنّي ـ بفضل اللّه سبحانه و رحمته ـ من سفرة[4] عالم العقل و حملة عرش البرهان، و ما أنا من المتكلّفين.

يا قوم! ﴿ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرَاً، إِنْ أَجْرِى إِلّا عَلَىٰ الَّذِى فَطَرَنِى، أَفَلاتَعْقِلُونَ ﴾[5]، ﴿ وَ مَا تَوفِيْقِى إِلّا بِاللَّهِ، عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ. ﴾[6]

التقدمة[7]

في الأُمّة المفترقة و الفرقة الناجية

أ ليست النجاة مقصورةً في حديث افتراق[8] الأُمّـة عـلى فـرقة واحـدة[9]، و أحـاديث

---

۱. ن: خيرتي. ۲. ن: ينطق. ۳. ج: فتأسوا.

۴. حاشية «س»: السفير الرسول و المصلح من القوم، و الجمع السفراء و السفرة، و منه قوله تعالى: ﴿ بِأَيْدِى سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴾؛ [عبس / ۱۶] «منه سلّمه اللّه تعالى». ۵. هود / ۵۱.

۶. هود / ۸۸. ۷. ج: المقدّمة.

۸. حاشية «ن»: «رأيت رسالةً لبعض النوبختيّين من قدماء الشيعة أنّه ذكر فيه أنّ المشهور أنّ الأُمّة تفترق نيّفاً و سبعين [ن: سبعة] فرقةً؛ و الشيعة قد افترقوا هذا القدر فضلاً عن غيرهم. فذكر [ن: ـ ذكر] من الزيدية عشر فِرَق، و من الكيسانية اثنىٰ عشر فرقةً، و من الإمامية أربعاً و ثلاثين فرقةً، و من الغلاة ثماني فِرَق، و من الباطنية ثمان أو تسع فِرَق؛ لكن بعض هذه الفِرَق خارجون [ن: بعض هؤلاء خارجون] عن الإسلام، كالغلاة و بعض الباطنية؛ و اللّه أعلم بحقيقة الحال.» من نقد المحصّل [صص ۴۱۲ ـ ۴۱۳].

۹. راجع: سنن ابن ماجة، ج ۲، ص ۱۳۲۱، ح ۳۹۹۱؛ سنن الدارمي، ج ۲، ص ۲۴۱؛ صحيح الترمذي، ج ۵، ص ۲۵، ح ۲۶۴۰؛ العمدة، ص ۷۴؛ المسند لاحمد بن حنبل، ج ۳، ص ۱۴۵ و المناقب للخوارزمي، ص ۲۳۷.

التمسّک بالثقلين،[١] و التمثّل بسفينة نوح،[٢] و بباب حطّة،[٣] و تعيين الشجرة و الفرع و اللقاح و الثمرة و الورق[٤]،[٥] و أنّ شيعة عليّ عليه السلام[٦] هم الفائزون يوم القيامة. و أنّ عليّاً عليه السلام بابٌ مَن دخله مؤمن و مَن خرج منه كافر.[٧] المتواطأ على روايتها بمتون متلوّنة و أسانيد مختلفة لدى الخاصّة و العامّة جميعاً، ناصّةٍ بمناطيقها و أساليبها[٨] على أنّ المتمسّكين في الدين بأهل بيت رسول اللّه صلّى الله عليه و آله و سلّم[٩] و هم الذين إنّما أراد[١٠] اللّه أن يُذهب عنهم الرجسَ[١١] و يطهّرهم[١٢] تطهيراً،[١٣] ناجون فائزون، و أنّه لا فائز و لا ناجي إلّا هم.

و كأنّ من على جبلّة الإستقامة و غريزة الإنصاف و هو ممّن[١٤] بمسالک أصحاب الأديان خبير بصير، لا يستنكر أنّ الشيعة ـ الخاصّة الإمامية ـ هم اولئک المتمسّكون بهم من الفِرَق لا غير، و أنّ العامّة ـ و أعني بهم مَن عداهم على الإطلاق و لا سيّما الجماهير ـ متخلّفون عن السفينة و خارجون عن[١٥] الباب و نابذون أهلَ البيت وراء ظهورهم؛ و أيضاً هم على وضعيات أُصولهم الموضوعة، غير مستيقنين فوزاً و لا نجاةً، بل إنّما يـخمنون رجماً بالغيب و يخرصون ما لا يعلمون.

---

١. انظر: بصائر الدرجات، ص ٤٣٣؛ السنن للترمذي، ج ٥، ص ٦٦٣، ح ٣٧٨٨؛ الصحيح لمسلم، ج ٤، ص ١٨٧٣؛ المسند لأحمد بن حنبل، ج ٤، ص ٣٦٦؛ مشكاة المصابيح، ص ٥٦١؛ مصابيح السنّة، ج ٤، ص ١٨٥ و ١٨٩؛ ينابيع المودّة، ص ٣٢ و...

٢. انظر: ذخائر العقبى، ص ٢٠؛ فرائد السمطين، ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٥١٦؛ مشكاة المصابيح، ج ٣، ص ٢٦٥؛ المناقب لابن مغازلي، ص ١٣٢ و ١٣٤؛ ينابيع المودّة، ص ٢٧ و ١٨٧ و...

٣. انظر: إحقاق الحقّ، ج ٥، ص ٨٦؛ ج ٩، ص ٢٧١ و ٣٨٥؛ ج ١٨، ص ٣١٧، ٣٢٢ و ٥١٤؛ فرائد السمطين، ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٥١٦؛ المناقب لابن شهر آشوب، ج ١، ص ٢٩٥؛ ينابيع المودّة، ص ٢٨ و...

٤. ج: ـ و الورق.

٥. انظر: بصائر الدرجات، ص ١٧؛ فرائد السمطين، ج ١، ص ٥١، ح ١٦؛ الفردوس، ج ١، ص ٥٢، ح ١٣٥؛ المستدرك للحاكم، ج ٣، ص ١٦٠؛ المناقب لابن مغازلي، ص ٩٠، ح ١٣٣ و ص ٢٩٧، ح ٣٤٠ و...

٦. ن: ـ عليه السلام.

٧. فردوس الأخبار، ج ٣، ص ٦٤، ح ٤١٧٩.

٨. ج: تامة و مناطيقها و اصاليبها.

٩. ج: ـ و سلّم.

١٠. ج: أرادوا.

١١. ج: + و أهل البيت.

١٢. ج: فيطهّرهم.

١٣. اقتباس من القرآن الكريم: الأحزاب / ٣٣.

١٤. ج: + تمسّک.

١٥. ن: من.

و إنّما موضوعه طبیعة الحقیقة المتقرّرة و الموجود [۳] في نفس الأمر مطلقاً؛ [٤] و الأعراض الذاتیة المتوخّاة فیه عوارض طبیعة [۱] المتقرّر الموجود بما هو متقرّر و بما هو موجود؛ و تقاسیم التقرّر و الوجود بحسب العقود اللازمة لها.

و علی ذمّته إثبات موضوعات العلوم الجزئیة و مبادیها [۵] علی الإطلاق، [۲] [٦] بل إثبات الوجود لأیّ شيءٍ کان. فالشغل بالهلیات المرکّبة لذمم العلوم الجزئیة، و بالهلیات البسیطة لذمّة هذا العلم، و لکن علی أن تؤخذ الأشیاء في حیّز المحمولات، و معطیة [۳] تخصّصات طبیعة الموضوع.

و عقد المسائل ـ علی الحقیقة ـ إثبات خصوصیات التقرّر و أنحاء [٤] الوجود؛ فقولنا: العقل مثلاً موجود، في قوّة قولنا: «بعض الموجود عقل».

و هو شطران [۵]: [٦]

شطر کلّي: و فیه الفحص عن الشؤون الشاملة و [۷] الأُمور المستوعبة الغیر المتأصّلة

---

۱. ح: طبیعته.

۲. العلم الإلهي یتقدّم العلومَ بأسرها في مذهب التعلیم البرهاني و العلم المعقول [ن: للمعقول] الحقیقي، و تتقدّمه العلومُ بأسرها في إیناس الأذهان و تقویتها و إعدادها لإدراك مطالبه و علم براهینه و أدلّته.

و أیضاً موضوعات سایر العلوم جزئیات موضوعه [س: موضوعها]، و الطبیعة المرسلة أقدم وجوداً أقدمیةً بالذات [ن: أقدمیةً بحسب الذات] بحسب نفس الذات، و الأشخاص و الجزئیات بحسب الوقوع في التحصّل بالفعل و في علمنا مادمنا في غشاوة الحسّ بغشاء الجلباب الجسداني.

و أیضاً هو یضمن للعلوم بأسرها إثباتَ مبادیها، فیکون یتقدّمها؛ و سایر العلوم یُعطِي البراهینَ الإنّیةَ لِما یتعاطی فیه بالبراهین اللمّیة، فتکون هي متقدّمةً؛ إذ تعاطی الإنّیة قبل تعاطی اللمّیة.

فمن هذه الحیثیات [ن: الجزئیات] هو علم ما قبل الطبیعة، و ما بعدها بحسب لحاظ نفس العلم. و أمّا بحسب لحاظ [ن: + نفس] المعلومات فهو ما قبل الطبیعة بحسب نفس الأمر قبلیةً بالذات و قبلیةً بالشرف، و ما بعدها بعدیةً بحسب القیاس إلینا مادمنا في دار الغربة و هي عالم الطبیعة و إقلیم الإحساس؛ و [س: ـ و.] ما فوق الطبیعة یتضمّن الإسمین؛ لأنّ الفوق قبلٌ و بعدٌ في الترتیب من جهة اختلاف المبدأ المحدّد [ن: المحدود] في اعتبار القبلیة و البعدیة بالرتبة بحسب الوقوع في الترتیب. «منه سلّمه اللّه» [ن: منه دام ظلّه العالي.]

۳. ن: معطیته. ۴. ن: انحا. ۵. ن: شتران.

٦. «شطر کلّي» إلی قوله «شطر ربوبي» تفسیر الأُمور العامّة و الإلهي بمعنی الأعمّ؛ و شطر الربوبي هو العلم الإلهي بمعنی الأخصّ. «نوري» ۷. س: ـ و.

ـ و هي عوارض المتقرّر بما هو متقرّر و الموجود بما هو موجود ـ و عن مهيّات المقولات العينية و طبائع الحقائق المتأصّلة التقرّر بما هي واقعة في مطلق طبيعة الحقيقة المتقرّرة.

و شطر ربوبي: و يتعاطى الذوات البريئة[١] عن مخالطة المادّة و علائقها؛ و يتولّى إثباتَ أنّ للكلّ مبدأً قيّوماً واجباً بالذات يفيض عنه كلّ متقرّرٍ معلولٍ بما هو متقرّر و موجود؛ و يخوض في ما يجد ربَّه من التنزيهيات و التمجيديات[٢]، و[٣] في عدله و حكمته، و جوده و عنايته، [٧] و قضائه و قدره؛ و في أنّه مبدأ لقاطبة ما سواه فاعليّ، و مبدأ لها كماليّ؛ و يحقّق[٤] طبقات ملائكته؛ و يحصّل[٥] كيف نسبته إلى الثواني و هي جملة الموجودات عنه؛ و ما أوّل أفاعيله مِن الذوات الفائضة عنه؛ و كيف يترتّب عنه نظام الخير[٦] في سلسلتَي البدو و العود، [٨] آخذاً مِن الجواهر الملكية العقلية، ثمّ الجواهر الملكية النفسية، ثمّ الجواهر الفلكية السماوية، ثمّ مرتبةً فمرتبةً إلى أقصى الوجود[٧]، أعني الإنسان إذاما صار إلى مرتبة العقل المستفاد؛ و كيف بدو الأشياء منه و عودها إليه ـ عظم سلطانه و بهر برهانه ـ و يبيّن[٨] كيف شأن الإنسان في أفعاله؛ و كيف أمر الدعاء و الإجابة؛ و يصحّ[٩] إثبات النبوّة و الإمامة السادة[١٠] و السنّة الإلهية[١١] و الإمام الحافظ لتلك السنّة؛ و يقوّم القول فى الإيحاء[١٢] و الوحي[١٣] و المعجزة؛ ثمّ ينصرف[١٤] أخيراً إلى حقيقة النفس الإنسانية و معادها، و ينظر ما شأنها في وَكْرالبدن؛ و كيف أمرها عند مصيرها إلى عالمها[١٥] و هو عالم القدس؛ و كيف الأمر في استرجاع الوَكْر بإذن اللّه[١٦] سبحانه، و ما قسطها و ما قطّها من المثوبة الإلهية[١٧] و من العقوبة الإلهية[١٨] و ما مبلغها من العلم و الكمال، حتّى تصير عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني؛ و ما سبيلها في الفوز و السعادة

---

١. س: البرية. ٢. س و ن: التنزيهات و التمجيدات. ٣. س و ن: ـ و.
٤. ن: تحقيق. ٥. ن: تحصيل. ٦. س: الخيز.
٧. قوله: «أقصى الوجود» و إن كان هو الهيولى بقول شامل فكان تخصيصه بالإنسان من باب الإشعار و الإرشاد بأنّ الإنسان كان مقصوداً من هذا النزول الوجودي و الجعل الإرسالي من العالي بالسافل أي عالم الأمر شمولاً مرتبةً فمرتبةً تجعل إلى صقع الهيولى نزولاً؛ فهي باب الأبواب قوّة من فعليات صور الموادّ. «نوري»
٨. ج: تبيّن. ٩. ج: يصحّح. ١٠. س: السّان.
١١. ن: الهيه. ١٢. س: الابحاء. ١٣. ن: الوصى.
١٤. ن: يتصرّف. ١٥. ن: عاملها. ١٦. ن: ـ اللّه.
١٧. ن: المثوبة الهية. ١٨. ج: ـ و من العقوبة الإلهية.

حتّى تستتمّ عودها إلى بارئها في النشأتين؛ و على ذلك فالختام و عند ذلك فالتختمة[١].

فهذا الشطر الأخير ما نحن بسبيله، يسّرنا اللّه لتكميله و تقويمه و ترتيله و تتميمه.[٢]

تصحيح
في انقسام الموجود إلى الواجب و الممكن، و تعريف الوجوب و الجواز الذاتيّين

الشيء المتقرّر:

إمّا أنّه متعيّن التقرّر و الفعلية في[٣] مرتبة ذاته؛ فيكون متقرّراً لنفسه بنفسه، لا بعلّةٍ غير ذاته و لا بعلّيّةٍ من ذاته، و هو القيّوم الواجب بالذات؛ و يكون لا محالة وجوده في[٤] مرتبة ذاته، لا بعلّة و لا بعلّية؛ إذ ليس مطابَق الوجود و المحكيّ عنه به إلّا نفس الذات المتقرّرة؛ و مفاد الوجود هناك تحقّق[٥] نفسه، لا تحقّق شيءٍ مهيّته[٦] غير نفس الوجود؛ و كذلك الأمر في وجوب التقرّر و وجوب الوجود. إذ ليسا إلّا تأكّد الذات و تأكّد الوجود[٧].

و إمّا[٨] أنّه في حدّ جوهره و في مرتبة ذاته لا متعيّن الفعلية و لا متعيّن اللافعلية؛ فيكون بحسب ذاته لا المتقرّر و لا اللامتقرّر، و لا الموجود و لا اللاموجود، و هو الممكن بالذات ذو الذات الجائزة و المهيّة الجوازية، و يكون[٩] لا محالة ذاته و وجوده من تلقاء جاعلٍ وراء ذاته، و لا تقرّره و لا وجوده من تلقاء لا جاعلية الجاعل؛ و مفاد وجوده لا تحقّق نفسه، بل تحقّق شيءٍ جوهرُ ذاته غيرُ نفس الوجود؛ و مفادُ إمكانه السلبُ البسيطُ لطرفَي التقرّر و اللاتقرّر، و طرفَي الوجود و اللاوجود في مرتبة ذاته المجعولة المتقرّرة بالجعل.

فإذن الوجوب بالذات حقيقة[١٠] محضة بنفس الذات من كلّ جهة، و الجواز الذاتي[١١] هالكية الشيء المتقرّر بالغير في جوهر مهيّته و باطليته في مرتبة ذاته بحسب ذاته.

---

١. ج: فالتخمة.
٢. س: و تتميمه و تكميله و ترتيله؛ ن: لتكميله و ترتيله و تقويمه و تتميمه.
٣. ج: - في.
٤. ج: - في.
٥. س و ن: تحقيق.
٦. س و ن: مهية.
٧. ن: الوجوب.
٨. ن: فإمّا.
٩. س: تكون.
١٠. س و ج: حقّية.
١١. ج: الذاتية.

تصحيح[١]
في تقسيم الممكن إلى الجوهر و العرض، و تعريفهما

ما من[٢] حقّ ذاته الجواز:

إمّا أنّه في جوهر ذاته مهيّةٌ منعوتيةٌ[٣] حقّها ـ بحسب نفس طبيعتها المرسلة ـ أنّها في نفسها بحيث مهما تقرّرت في الأعيان كانت قائمةَ الذات و الوجود لا في موضوع[٤]، و إن كانت بحسب شخصيتها و بخصوصية وجودها الشخصي في محلّ؛ و الموضوع محلّ الحالّ الغير المقوّم[٥] إيّاه لا بشخصيته و لا بطبيعته المرسلة. فذاك[٦] هو الجوهر؛ و هذا حدّ الجنس الأقصىٰ لمقولة الجوهر.

و إمّا أنّه في حدّ جوهره طبيعةٌ ناعتيةٌ تقرّرها و وجودها في نفسها هو بعينه تقرّرها و وجودها في موضوعٍ ـ [٩] أي مهيّةٍ ـ حقّها ـ بحسب نفس طبيعتها ـ أنّها في حدّ نفسها[٧] بحيث مهما تقرّرت كانت ألبتّة قائمةَ التقرّرِ و الوجودِ في موضوع بحسب شخصيتها و بحسب طبيعتها المرسلة جميعاً. فذاك هو العرض؛ و هذا حدّ الجنس الأقصىٰ لمقولات الأعراض المشهورة[٨].

فإذن لحقائق الجائزات مقولتان قاصيتان هما الجنسان الأقصيان؛ و كما الجوهرية بحسب[٩] سنخ المهيّة، و من المستحيل أن لايكون ذو المهيّة الوحدانية في حدّ نفس مهيّته

---

١. حاشية «س»: فيه أربعة براهين على تثنية المقولات و أنّ العرض ذاتي لمقولات الأعراض؛ و إليه ذهب شريكنا السالف في بعض فصول قاطيغورياس الشفاء و قال: «إنّ مَن أنكره فقد خلع الإنصاف» و إن كان كلامه في بعض مواضع الشفاء على خلاف ذلك مماشاةً مع قوم مِن شركاء الصناعة. «منه سلّمه اللّه».

و في حاشية «ن»: قد سمع ما تلوناه على أسماع القلوب في هذا التصحيح ثمّ استنكر في كون العرض جنساً أقصىٰ لمقولات الأعراض كما الجوهر لأجناس الجواهر. «منه سلّمه اللّه».

٢. س: ـ من.

٣. ن: معنوية.

٤. س: الموضوع.

٥. س و ن: المتقوّم.

٦. ن: فذلك.

٧. ج: ـ في موضوعٍ أى مهيّةٍ حقّها بحسب نفس طبيعتها أنّها في حدّ نفسها.

٨. ن: المشهور.

٩. ج: + على تلك الحيثية.

على إحدىٰ تينک الحيثيتين، و أن تكون المهيّة[۱] الجوهرية في حدّ نفسها لا على تلك الحيثية، بل عرواً عن ذلک الشأن و عن تلک الشاکلة. ثمّ يصحّ أن يعرضها أخيراً أن تكون[۲] متقرّرةَ القوام بالفعل لا في موضوع؛ فكذلک العرضية على تلک الجهة إنّما هي بحسب سنخ الطبيعة، و من الممتنع أن تكون[۳] المهيّة العرضية في حدّ طبيعتها لا على تلک الحيثية بل عرية عن تلک الشاکلة؛ ثم يصحّ أن يعرضها أخيراً أن تكون[۴] قائمةَ القوام بالفعل في موضوع.

[۱۰] و أيضاً هذا المعنى طبيعة مشتركة بين مقولات الأعراض بتّةً؛ فإذا كان هو من المعاني العرضية التي هي من لوازم المهيّة كان له مبدأ مشترک بينها بإزائه؛ و ينتهي لا محالة إلى طباع ذاتي مشترک هو الجنس الأقصىٰ لتلک المقولات.

ثمّ لو لم تكن[۵] العرضية كما الجوهرية[۶] بحسب سنخ الطبيعة لكان تقع[۷] الصورة الشخصية الجوهرية تحت الجوهر و العرض معاً، و الإنسان المتكمّم المتكيّف الأب المتحرّک تحت مقولاتٍ شتّى وقوعاً بالذات من حيث و من حيث و باعتبارٍ و باعتبارٍ، و إن يستصحّه إلّا المِن‌حيثيّون و الباعتباريون مِن المتفلسفين.

تصحيح

في عدم كون الجوهر جنساً لمقولة الجوهر، و العرض جنساً للمقولات العرضية

إنّ ذينک المفهومين المحصّلين هما عنوانا حقيقتَيِ[۸] الجنسين الأقصيين لمقولات الجائزات، و يستحيل وقوع شيء واحد فيهما بتّةً. فأمّا مفهوم الموجود بالفعل لا في موضوع فهو ليس المعنى الذي جنّسناه لمقولة الجوهر، [۱۱] بل هو من عرضياتها اللاحقة، و كذلک مفهوم الموجود بالفعل في الموضوع؛ فإنّه ليس المعنى الذي جنّسناه

---

۱. ن: مهية.
۲. ن و ج: يكون.
۳. ن و ج: يكون.
۴. ن: يكون.
۵. ن: + تلک.
۶. س و ن: كالجوهرية.
۷. ن و ج: يقع.
۸. س: حقيقي.

لمقولات الأعراض، بل إنّه من العوارض اللاحقة لها بحسب الوقوع في الأعيان و بحسب الحصول في الذهن جميعاً؛ و لمقولة الجوهر أيضاً و لكن من جهة الوجود الذهني فقط و[١] من حيث خصوص حصولها في الذهن و بحسب شخصيتها الذهنية فقط، لا بحسب جوهر المهيّة المرسلة.

تصحيح
في الأنواع الجوهرية و المقولات العرضية

إنّ تحت كلّ من الجنسين الأقصيين أنواعاً أوّليةً محصّلةً متباينةَ المهيّات في درجة واحدة هي أجناس الأنواع، مترتّبةً في التنازل إلى السافلات الحقيقية[٢]. ففي جنس مقولة الجوهر:

الجوهر[٣] العقلي المفارق مطلقاً، و يقع على الأنوار العقلية المتخالفة الأنواع التي هي بالفعل في الفطرة الأولى بحسب كمالاتها [١٢] التي هي فرائض الحقيقة [١٣] أو نوافلها على الإطلاق.

و الجوهر النفسي المفارق في ذاته فقط، و يقع على النفوس المفارقة التي لها في فطرتها الأولى [١٤] كمالاتٌ بالقوّة يتحمّل هي بها بالفعل في الفطرة الثانية.

و الهيولى الأولى فعلية جوهر ذاتها [١٥] مضمّنة[٤] فيها القوّة المطلقة و تعمّ[٥] الهيوليات المختلفة بالحقيقة النوعية.

و الصورة [١٦] القائمة الوجود و التشخّص في المادّة بضربَيها الجرمانية و المنوّعة[٦].

و المتقوّم[٧] من المادّة و الصورة الذي[٨] هو البرزخ، أى الجسم بأقسامه التي هي البرازخ الجسمانية بأنواعها.

و في جنس مقولة العرض الذي هو مقولة المقولات المشهورية العرضية على الحقيقة:

---

١. ج: ـ و.
٢. ن و ج: الحقيقة.
٣. ن و ج: ـ الجوهر.
٤. ن: مظمنة؛ س: متضمّنة.
٥. ن: يعمّ.
٦. س: المنوّعية.
٧. ن: التقوّم.
٨. ن: التي.

الكمّ: [۱۷] و هو العرض الذي لذاته يقبل المساواةَ و المفاوتةَ بالتطبيق، فإن كان لايصحّ أن تنفرض[۱] فيه أجزاء مشتركة في حدود مشتركة فهو الكمّ المنفصل [۱۸] و هو العدد؛ و إن كان يتصحّح فيه ذلک فهو المقدار المتّصل، و غير القارّ منه الزمان و ليس بذي وضعٍ، و القارّ ذو الوضع [۱۹] المقادير الثلاثة؛ [۲۰] و نعني بالوضع هيهنا[۲] حال المتّصل من جهة نسبة أجزائه بعضها إلى بعض في الإتّصال و الترصيف بحيث تتصحّح[۳] الإشارة أنّ كلّ واحد أين هو من صاحبه بحسب المجاورة و الترتيب و القرب[۴] و البُعد في الترتيب.

و **الكيف**: [۲۱] و هو هيئة قارّة لاتستوجب[۵] في حدّ ذاتها نسبةً و لاتقبل بالذات قسمةً و لا لا قسمةً؛ [۲۲] و أنواعها أجناس أربعة: القوّة و اللاقوّة، و الإنفعالات و الإنفعاليات، و الكيفيات المختصّة بذوات الأنفس[۶]، و الكيفيات المختصّة بالكمّيات المتّصلة و المنفصلة.

و **المضاف الحقّ**: و هو ما وجوده و مهيّته أنّه في حدّ نفسه [۲۳] و بحسب حقيقته[۷] معقول المهيّة بالقياس إلى شيء آخر مغاير له و لمعروضه هو أيضاً بحسب نفسه على تلک الشاكلة بالقياس إليه و ليس يصحّ و لايعقل له وجود وراء وجود الذي هو به مضاف؛ فهو المضاف بنفس ذاته الذي يستوجب النسبةَ المتكرّرةَ في حدّ وجوده و في مرتبة مهيّته، و لايتصوّر له وجود وراء ذلک، و هو[۸] يعرض سايرَ المقولات بل الموجوداتِ بأسرها. فيقال لمعروضه بما هو معروضه «المضاف المشهوري»، [۲٤] لكن عروضه للقيّوم الواجب بالذات على سنّة[۹] أُخرى غير التي في الجائزات [۲۵] و للمفارقات المحضة على خلاف الشاكلة التي [۲٦] للهيولانيات.

---

۱. ج: ينفرض.
۲. ن: هنا.
۳. ج: يتصحّح.
۴. ن: لقرب.
۵. ج: لايستوجب.
٦. ج: ـ و الكيفيات المختصّة بذوات الأنفس.
۷. ن: حقيقة.
۸. ن: فهو.
۹. ن: نسبة.

و الوضع: و يقال له النصبة [۲۷] كالإنتصاب و الإنتكاس و الإستلقاء و الإنبطاح و هو هيئة[1] مستقرّة تعرض للشيء ذي الأجزاء من جهة نسبتين جميعاً:

نسبة أجزائه بعضها إلى بعض لا بحسب الترصيف و الترتيب التابع[2] للإتّصال و الإمتداد بل بحسب الوقوع في جهات العالم على أن[3] يتعيّن[4] الحكم الإشاري أنّ كلّ واحد منها أين هو من صاحبته[5] لا في الترصيف بل من حيث الوقوع في التحيّز و التخصيص بالجهات.

و نسبتها إلى الخارجات عنها إمّا حاويات و إمّا محويّات أيضاً كذلك، أى لا من حيث الترصيف و الترتيب، بل بحسب التحيّز[6] و الوقوع في الجهات على أن يتعيّن[7] الحكم الإشاري من حيث الجهات، و لايكاد يصحّ عروضه إلّا للأجرام[8] و الجرمانيات، و بالجملة إلّا للمتحيّزات بما هي متحيّزات.

و الأين: [۲۸] و هو نفس نسبة الشيء المتمكّن إلى المكان بالكون فيه نسبةً غيرَ متكرّرةٍ حقيقتها كون الشيء في مكانه، و لايكون معروضه إلّا هويّات الأشخاص الجسمانية.

و منه ثانٍ غير حقيقي كالإنجاد و الإتهام و الإبلاد و الإسواق، و أوّل حقيقي هو كون المتمكّن في مكانه الذي يخصّه؛ و أيضاً منه جنسي[9] و هو الكون في المكان، [۲۹] و نوعي كالكون فوق و الكون تحت و الكون في الهواء و الكون في الماء، و شخصي ككون هذا المتمكّن بعينه في هذا المكان بعينه.

[۳۰] و المتى: و هو نفس نسبة الشيء المتزمّن إلى الزمان بالكون فيه نسبةً غيرَ متكرّرةٍ حقيقتها كون الشيء في الزمان نفسه [۳۱] إمّا على سبيل الإنطباق عليه أو لا على

---

۱. هذه دقيقة تحقيقية خلت عنها كتب المحدّثين و إنّما حيّز تحقيقها قاطيغورياس الشفاء و ساير مقامات كتب الشيخ ثمّ كتبنا و صحفنا. «سمع»

۲. س: ـ التابع.

۳. ن: أنّ.

۴. ن: تعيّن.

۵. ج: صاحبه.

۶. ج: ـ التحيّز.

۷. ن: تعيين.

۸. ج: لاجرام.

۹. ج: ـ هو كون المتمكّن في مكانه الذي يخصّه؛ و أيضاً منه جنسي.

سبيله أو في طرفه[١]؛ و لايكاد يعرض إلّا لما تحت الكون و التغيّر بما هو تحت الكون و التغيّر؛ و إمّا ما فوق الكون من الثابت الحقّ و الثابتات الصرفة أعني المفارقات الحقّة[٢]؛ فلايتصحّح له متى؛ إذ لايكاد يصحّ انتسابه[٣] إلى شيء من الأزمنة و الآنات بالفيئية أصلاً[٤].

[۳۲] و المتى أيضاً منه غير حقيقي كالأشهار و الأعوام و العتاقة و الحداثة، و حقيقي كالولادة في وقت الزوال مثلاً و كما قولهم: «عاش فلان ثمانين سنةً»؛ و أيضاً منه جنسي و هو مطلق الكون في الآن أو في الزمان على سبيل التطابق أو لا على سبيله، و نوعي ككلٍّ[٥] من تلك الأنواع، و شخصي ككون هذا المتمتّئ بعينه في هذا الوقت بعينه أو[٦] في هذه السَنَة[٧] بعينها.

و **الحركة**: **[۳۳]** و هي الكمال الأوّل لما هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة؛ أعني الخروج من القوّة إلي الفعل يسيراً يسيراً[٨] على سبيل اتّجاهٍ نحوَ شيءٍ هو الغاية المبتغاة المتوخّاة مادامت الحركة.[٩]

و تحتها أن يفعل و أن ينفعل؛ **[۳٤]** و هما هيئتان غير قارّتين تعرضان المؤثِّرَ مادام مؤثِّراً و المتأثِّرَ مادام متأثِّراً على الإتّصال، كالتسويد[١٠] و التسوّد و التسخين و التسخّن، فيتبدّل[١١] الحال الحاصل للموضوع المنفعل عن سببٍ مّا فاعل لا على سبيل القرار و[١٢] الثبات بل على سبيل التصرّم و التجدّد، له اعتبار بحسب نفس ذاته، و اعتبار آخر[١٣]

---

١. ن: ظرفه.
٢. ن: الحقّ.
٣. ن: إثباته.
٤. ج: ـ أصلاً.
٥. س و ج: لكلّ.
٦. ج: و شهر.
٧. ن: النسبة.
٨. س: يسراً يسراً.
٩. حاشية «س»: و إلى هذا ذهب أيضاً شريكنا السالف في ثالث أولى برهان الشفاء [المنطق، ج ۳، المقالة الأولىٰ، الفصل الثالث، صص ٥٧ ـ ٦٢] و في فصلين من فصول مقالات قاطيغورياس الشفاء؛ و قلّده في ذلك الحكيم الطوسي في كتاب أساس [س: الأساس] الإقتباس [ص ٥٢]؛ و أمّا ما في طبيعيات الشفاء من الجري على خلاف ذلك لشبهةٍ هناك ربما يستصعب و يعدّ عويصةً مفصّلةً؛ فما ليس على سنن التحصيل و الشبهة مبتوتة الاعضال بما قد حقّقناه في غير موضع واحد من كتبنا و صحفنا؛ فليدرك. «منه سلّمه اللّه».
١٠. ن: كالتسوية.
١١. س و ج: فتبدّل.
١٢. ن: ـ و.
١٣. ج: ـ نفس ذاته و اعتبار آخر.

بحسب نسبته إلى السبب الفاعل بأنّه عنه بالمباشرة، و اعتبار ثالث بحسب[1] نسبته إلى الموضوع المنفعل بأنّه له[2] بالقبول.

فهو بالاعتبار الأوّل نفس الحركة؛ و بالإعتبار الثاني التحريک و هو أن يفعل، مثل ما يقال: «هَوْذا[3] هذه النار تحرق» و «هَوْذا هذا[4] السكّين يقطع»؛ و بالإعتبار الثالث التحرّک و هو أن ينفعل، مثل ما يقال: «هَوْذا هذه الخشبة تحترق» و «هَوْذا هذا[5] الحبل ينقطع»؛ [۳۵] و لاتقع[6] إلّا في الكمّ و الكيف و الوضع و الأين لا غير.

و **الملك**: و يقال له «له» و[7] «الجِدَة»؛ [۳٦] و شرحه المحصّل[8]: أنّه هيئة تعرض الجسمَ من جهة نسبته إلى مشتمل ملاصق منتقل[9] بانتقاله؛ فمنه جزئي و منه كلّي و منه ذاتي كحال الحيوان بحسب الإهاب، و منه عرضي كالتقمّص[10] و التنعّل و التسلّح[11] و التختّم.

تصحيح
في اندراج جميع الحقائق الممكنة تحت المقولات

لن يستطيع ذاكر أن يذكر شيئاً جائز الحقيقة [۳۷] هو خارج عن هذه المقولات محصّل[12] جميعاً[13] إذا كان لحقيقته[14] المتأصّلة تأحّد[15] نوعي محصّل[16] بعد أحدية جنسية. فأمّا

---

۱. ج: + ذاته و اعتبار آخر بحسب. ۲. ن: ـ له.

۳. حاشية «س»: «هَوْذا» بفتح الهاء و تسكين الواو كلمة مفردة تستعمل للإستمرار و التأكيد و التحقيق، و مرادفتها في لغة الفرس «همی» و مقابلتها في لغة العرب «بغتةً»؛ و الشيخ في طبيعيات الشفاء عقد فصلاً لبيان الكون في زمان، و الكون لا في زمان، و الدهر، و السرمد، و هوذا و بغتةً. «منه سلّمه اللّه». ۴. س: هذه.

۵. ج: هذه. ٦. س: لايقع. ۷. س و ن: ـ له و.

۸. حاشية «ن»: فيه إيماء إلى ردّ الشيخ الرئيس في أكثر مواضع الشفاء حيث قال: «و أمّا مقولة له لم أجد له حقيقةً محصّلةً.». ۹. ن: ينقل. ۱۰. ن: كالتغمّص.

۱۱. ج: التسلّخ. ۱۲. ن: ـ محصّل. ۱۳. ج: ـ جميعاً.

۱۴. ن و ج: الحقيقة. ۱۵. ن: تأجد. ۱٦. ج: ـ محصّل.

ما ليس له حقيقة متأصّلة محصّلة[١] نوعية تحت طبيعة واحدة[٢] جنسية فليس يدخل[٣] في شيء من المقولات أصلاً[۴]، كالفصل لأيّ جنسٍ كان؛ فإنّه ليس إلّا حيثية من حيثيات النوع المحصّل و ما به أيّية الحقيقة[۵] المتأصّلة، و كالعرضي مطلقاً[٦]. إذ ليس له حقيقة متأصّلة و لا تحصّل نوعيّ و لا أحدية جنسية، و كنوعٍ ليس هو في جنس -إن صحّ- و كذلك شخصٍ ليس هو في نوع.

تصحيح
في المعاني الثلاثة للفظَي القبول و الفعل

إنّ كلّاً من لفظَي[٧] القبول و الفعل عندنا -رؤساء الحكمة الإلهية- يقع[٨] في الإصطلاح الصناعي بالإشتراک [٣٨] على معانٍ ثلاثةٍ:

أحدها: القوّة الإستعدادية لمادّةٍ مّا[٩] بالقياس إلى كمالٍ يطرء عليها و الخروج من تلک القوّة إلى التلبّس بذلک المستعدّ له بالفعل و[١٠] القوّة الجوازية لنفس الذات الباطلة بحسب نفسها و فعلية الحقّية[١١] لها بحسب الواقع، و لايكون القابل و الفاعل من هذا[١٢] السبيل؛ أي ما له هذا القبول و ما منه هذا الفعل إلّا ذاتين منفصلتين متباينتين في الوجود. فمن المنصرح أنّ الشيء لايكون مخرجَ ذاته من القوّة إلى الفعل و إلّا لم‌يكن يقع[١٣] ذاته تحت ملابسة ما بالقوّة أصلاً و لا مبدأً لتغيّر ما في ذاته. إذ لو كانت ذاته مبدأً لثبوت صفةٍ مّا لذاته لكان تدوم تلک الصفة لذاته مادامت ذاته بتّيةً[١۴] و لكن حيثيتا القوّةِ و الفعليةِ على الوجه الأوّل ليستا تتصحّحان[١۵] لشيء واحد الذات إلّا أن يكون ملتئمَ الحقيقة من اُمور

---

١. س: ـ محصّلة.
٢. ج: ـ واحدة.
٣. س و ن: مدخل.
۴. ن: ـ أصلاً.
۵. س: المهيّة.
٦. أي سواء كان من ثوان المعقولات، كالجنس و النوع؛ أو لا، كالأبيض و الأسود. «منه سلّمه اللّه»
٧. ج: لفظتي.
٨. س: تقع.
٩. ن: ـ ما.
١٠. س: أو.
١١. ن: الحقيقة.
١٢. س: هذه.
١٣. س و ج: تقع.
١۴. س: بتّتة؛ ن: بتّةً.
١۵. ن: يتصحّحان.

متكثّرة بالفعل متباينة بالوجود هي مبادي الحيثيات المتكثّرة فيه، و هما على الوجه الأخير ليستا تستوجبان تكثيرَ الحيثية للذات إلّا في لحاظ العقل لا بحسب الأعيان.

و ثانيها: الإنفعال و التأثّر عن فاعلٍ عالٍ، و الفعل والتأثير في[١] منفعل سافل. فالقابل من هذا السبيل ما ينفعل من جنبة[٢] عالية، و الفاعل ما يفعل في جنبة[٣] سافلة، و هما ليسا يستوجبان[٤] تكثّرَ ذات الموضوع بحسب الأعيان ألبتّة، بل ربّما يتّفقان للشيء البسيط[٥] الذات في الوجود إذا كان متكثّرَ الحيثيات بحسب ذاته في لحاظ العقل، كما الجواهر[٦] المفارقة العقلية و لاسيّما روح القدس بحسب قياسها إلى جناب الجاعل الحقّ و قياسها إلى النفوس الناطقة الإنسانية؛ و كذلک النفس الإنسانية بالقياس إلى عالم الأنوار القدسية و إلى الجنبة الجسدانية[٧].

و ثالثها: الموصوفية و[٨] المنتزع منهية بالقياس إلى مفهومٍ مّا بالذات و اقتضاء الذات بنفسها تلک[٩] الموصوفيةَ؛ و ليس الفاعل و القابل[١٠] من هذا السبيل[١١] إلّا نفس الذات الملزومة لمعنىً مّا بما هي بنفسها ملزومة له. فهذان ليسا يستوجبان تكثّرَ الموضوع لا بنفس الذات و لا بحيثيات سابقة في جوهر الذات؛[١٢] و على هذا السنّة شأن المهيّات بالقياس إلى لوازمها.

فإذن القبول بالمعنيين[١٣] الأوّلين[١٤] لايكون إلّا نسبة[١٥] جوازية و الفعل إلّا نسبة[١٦] وجوبية. و أمّا القابلية بهذا المعنى الأخير فليست تأبى النسبةَ[١٧] الوجوبية التي تستحقّها الفاعلية؛ فلذلک لم يكن يمتنع أن تكونا للبسيط[١٨] الحقّ الأحديّ الذات من كلّ جهة، و

---

١. ن: من.
٢. ن: جنسية.
٣. ن: جنسية.
٤. ح: تستوجبان.
٥. ح: بسيط.
٦. ن: كالجواهر.
٧. ن: الجدانية.
٨. ح: في.
٩. ج: بتلک.
١٠. ن: القابل و الفاعل.
١١. ج: القبيل.
١٢. حاشية «س»: فإنّ المنتزع منهية لاتصادم مبدئيةَ الإنتزاع و لاتستوجب أن يكون ما هو المنتزع منه غير ما هو المبدأ لصحّة الإنتزاع و المقتضي لها ألبتّة. «منه سلّمه اللّه».
١٣. س: بالمعنين.
١٤. ح: الأوّليين.
١٥. ج: بنسبة.
١٦. ج: بنسبة.
١٧. س: بالنسبة؛ ن: تانى النسبة.
١٨. ج: تكون البسيط.

صار من المستبينات السبيل أنّ الشيء البسيط عنه و فيه فيه[١] واحد، كما ما ذاته لذاته العاقل و المعقول فيه واحد و إنّما الإختلاف في التعبير و التسمية لا غير.

تصحيح
في أنّ علّة الفاقة إلى العلّة هو الجواز الذاتي لا الحدوث

أما عندک من المنصرحات أنّ وجوب الفعلية لذاتٍ مّا بنفس جوهر الذات أو امتناعها موجب تامّ للإستغناء عن العلّة مطلقاً، و كلّ ما هو مقتضٍ تامٌّ لشيء [٣٩] فإنّ انتفائه هو العلّة التامّة لإنتفائه بتّةً. فإذن لا ضرورة طرفَي الفعلية و اللافعلية للذات بنفس جوهر الذات تامّة العلّية للإفتياق إلى العلّة في فعلية أحد الطرفين لا محالة؛ فالجواز الذاتي علّة تامّة للفاقة إلى العلّة، [٤٠] و لا حظّ للحدوث من المدخلية شطريةً و شرطيةً أصلاً.

تصحيح
في إبطال كون الحدوث علّةً لفاقة الممكن إلى العلّة

الذين يرون طباعَ[٢] الإمكان علّةَ الفاقة إلى الجاعل هم الحكماء المتبصّرون حقّاً، و أمّا البشرط[٣] الحدوثيّون فلايفارقهم أن يصحبوا مسوّغين خروجَ طباع[٤] القوّة و اللاضرورة إلى الفعلية[٥] و الضرورة، لا من تلقاء أمرٍ يقتضيه بل جزافاً؛ و لا بمقتضٍ[٦] رأساً؛ و ذلک إذا فرضت الذات الجائزة قديمةَ الوجود؛ و كذلک[٧] في بقاء الوجود بعد الحدوث. إذ لا يعقل الإنسلاخ عن لا ضرورة الطرفين بالنظر إلى نفس الذات بعد الحدوث؛ ﴿فَمَا لِهٰؤُلاءِ الْقَوْمِ لاَيَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيْثاً﴾[٨].

---

١. س: ـ فيه.
٢. ن: طبايع.
٣. س: بشرط.
٤. ن: طبايع.
٥. ن: القوّة.
٦. ن: بمقتضي.
٧. س: لا كذلک.
٨. النساء / ٧٨.

تصحيح
في العلّة التي يفتاق الممكن إليه بالقصد الأوّل

إنّما المفتاق إليه بالقصد الأوّل هو العلّة الجاعلة [٤١] التي تفعل الذاتَ و الوجودَ، و ساير العلل مصحّحات الإستناد إلى الجاعل و مهيّات الصلوح للمجعولية و لقبول الجعل من تلقائه و إلّا كانت إمّا للفاقة إلى العلّة علّةٌ وراء طباع الجواز، و إمّا الجائزات بأسرها سواسية في الإفتياق إلى ساير العلل.

تصحيح
في قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد

[٤٢] الشيء ما لم يجب لم يتجوهر و ما لم يجب لم يوجد؛ فما هو جائز الطرفين بالذات لايتعيّن له أحدهما بالفعلية إلّا بالوجوب عن العلّة؛ و يجب أن [١] يجب المجعول بجاعله التامّ و بالقياس إليه جميعاً، و جاعله التامّ لا به بل بالقياس إليه فقط. أ ليس إذا تمّ نصابُ الوجوب بتّت [٢] النسبة الجوازية إلى [٣] الفعلية و اللافعلية، و ماز أحد الطرفين من الآخر بالتعيّن [٤]، و جَبَّ عرقُ الطلب على السائل عن سبب الترجيح، و كفى لتحقّق وجوب الوجوب و وجوب وجوب الوجوب [٥] متمادياً إلى حيث يستطيعه لحاظ العقل.

و أمّا الأولوية الغير الوجوبية على ما يحسبه المتكلّفون [٦] الخارصون بالظنّ ما لايعلمون، فإذ هي لم تبلغ نصابَ البتّ و الجُبّ [٧] لم يكن يمتنع معها و بحسبها التقرّر و اللاتقرّر و الصدور و اللاصدور، بل إنّها تبقي حاصلةً بعينها على كلٍّ من الفرضينِ فتكون [٨] هي مستمرّةَ الإنحفاظ [٩] في الصورتين مشتركةَ الإستمرار بين الطرفين؛ فتكون [١٠] لا محالة مستويةَ النسبة إلى الأمرين؛ فإذن يعود طلب سبب الترجيح جذعاً، فيفتاق من رأسٍ:

---

١. ج: + يكون. ٢. س و ن و ج: بتّ. ٣. س: -إلى.
٤. ن و ج: بالتعيين. ٥. س: ـ و وجوب وجوب الوجوب. ٦. ن: المتكلّمون.
٧. س و ن: + و. ٨. ن: فيكون. ٩. ن: الإنحاط.
١٠. ن و ج: فيكون.

إمّا[۱] إلى حصول شيءٍ ثالثٍ به ينماز[۲] التقرّر[۳] من البطلان بالتعيّن [٤٣] و يستميز[۴] الصدور من اللاصدور؛ فينخرق فرض تامّية الجاعل و ينهض الفحص هناك أيضاً.

و إمّا إلى الأولوية طارفةً طريّةً وراء تلك الأولوية [٤٤] التالدة.

ثمّ هي أيضاً غير وجوبية فلاتستطيع أن تميّز أحدَ طرفَيِ النسبة الجوازية من الآخر و يتمادي الأمر ذاهباً إلى لانهاية، و الأولويات المتمادية إلى لانهاية[۵] بأسرها على شاكلة الأولوية الوجوبية، و الأولويات[۶] الأولى في حكم عدم الإغناء و افتقار[۷] الإجداء لكون[۸] النسبة الجوازية مع ذلک كلّه قائمةً بعد على قطبها.

و بالجملة: الفرق بين الوجوبات في صورة الأولوية الوجوبية و الأولويات[۹] في صورة الأولوية الغير الوجوبية أنّ الوجوبات من التوابع اللازمة في لحاظ العقل، و اللانهاية فيها لايقفية[۱۰]، و النسبة الجوازية في كلّ مرتبة مبتوتة بنفس اقتضاء المتبوع الملزوم الأصل، و الأولويات من المرجّحات المتقدّمة بحسب نفس الأمر، و اللانهاية فيها عددية بالفعل[۱۱]؛ لتوقّف حصول المجعول عليها، و النسبة الجوازية التي هي مثار الفاقة إلى العلّة و منبع الحاجة[۱۲] إلى الجاعل غير مبتوتة في شيء من المراتب بشيء أصلاً.

فإذن قد استوى الحقّ في المسألة على عرشه و الحمد للّه ربّ العالمين.

تصحيح
في أنّ كلّ تجوهر و وجود جائزالذات محفوفٌ بوجوبين

ذاک هو الوجوب السابق، و إذا وجب تجوهرُ الشيء و وجوده عن الجاعل تجوهرَ مِن تلقائه و وجد، فوجب تجوهره[۱۳] و وجوده وجوباً[۱۴] لاحقاً يقال[۱۵] له الضرورة بشرط

---

۱. ن: ـ إمّا. ۲. ن: يتماز. ۳. س: التفرّق.
۴. ن: يستمرّ. ۵. ج: ـ و الأولويات المتمادية إلى لانهاية.
۶. س و ن: ـ الوجوبية و الأولويات. ۷. س و ن و ج: افتقاد. ۸. ج: الكون.
۹. س و ج: الأوليات. ۱۰. ن: لاتقفية. ۱۱. ن: بالعقل.
۱۲. س: لحاجة. ۱۳. ج: بجوهره. ۱۴. ن: وجوداً.
۱۵. س: تقال.

المحمول [٤٥] و أخيرة الضرورات السبع، و هو أيضاً وجوب بالغير. فإذن كلّ تجوهر و وجود جائز بالذات، فإنّه لا محالة محفوف بوجوبين: سابقٍ و لاحقٍ؛ و كذلك كلّ بطلان و عدم جائز بالذات، فإنّ ما أكسبه الوجود وجوباً أكسبه العدم امتناعاً.

تصحيح
في أنّ الوجود و التشخّص متساوقان

الشيء ما لم يتشخّص لم يوجَد و ما لم يوجَد لم يتشخّص، على أنّهما متساوقان[١] ليس أحدهما على الآخر متقدّمَ المرتبة.

لست أقول: ما لم يصر شخصياً يأبى بنفس ذاته الكثرةَ؛ أي الإشتراك[٢] الحملي و لو في التصوّر، [٤٦] لوجود الطبائع المرسلة في الأعيان بقضاء العقل و حكم البرهان؛ بل إنّي أقول: ما لم يحتفّ بالتشخّص؛ فالمحفوف بالتشخّص أعمّ من المتشخّص.

أ ليس إنّما التشخّص بحسب[٣] نحو وجودٍ يخصّ الشيءَ منمازاً، و الطبيعة المرسلة[٤] بحسب وجودها المختصّ بها ذات وحدةٍ مبهمةٍ بالقياس إلى الأفراد غير مستنكفةٍ أن تحفّها خصوصيات عديدة شخصية أو تضمّن فيها فصول كثيرة محصّلة. فهى لا محالة بحقيقتها المبهمة الذات و وحدتها المستبهمة التحصّل عينُ الأفراد الشخصية في الوجود و مخلوطة بعوارضها المشخِّصة.

و أمّا الشخص المخلوط بالطبيعة في الوجود فَعَلىٰ خلاف تلك الشاكلة؛ حيث العقل يصادفه[٥] عند التحليل في لحاظ التعيّن و الإبهام منسوباً إليه الوجود، متميّزاً[٦] عن جملة ما سواه في التقرّر، غير صحيح الحمل بحسب ذلك الوجود و لا بالإمكان إلّا على هويّة واحدة هي هو بعينه لا غير.

---

١. ج: متساويتان. ٢. س: الإشراك. ٣. ج: - بحسب.
٤. ن: الموسلة. ٥. ن: يصادقه. ٦. ن: مستميزاً.

تصحيح
في المطالب الأصلية و الفرعية

إنّ للمطالب المتولّدة[۱] في العلوم و الصناعات [٤٧] اُمّهات أربعاً: مطلب ما[۲] و مطلب هل و مطلب لِم و مطلب أيّ؛[۳] فما و أيّ في سبيل التصوّر للحقيقة التصوّرية، و هل و لِمَ في سبيل التصديق و الهيئة[۴] التأليفية.

و الـ« ما » ضربان: مائية شارحة للإسم و مائية حقيقية، و كلاهما لايصحّان[۵] سؤالاً و جواباً إلّا بجوهريات الحقيقية. إمّا بحسب دلالة الإسم و إمّا بحسب الوقوع في التجوهر. فالأجوبة لا محالة حدود اسمية و حدود تجوهرية، و كلّ من الطائفتين [٤٨] إمّا حدود توسّعية على التجوّز، كما للأجناس[٦] القصيّة[۷] و الفصول البسيطة؛ و إمّا حدود حقيقية[۸] على الحقيقة إنّما هي لأولات المهيّات النوعية .

والإجمال و التفصيل المائزان اعتبارَ المحدودية من اعتبار الحدّية؛ أعني التمايزَ بالتعيّن و الإبهام في اللحاظ التحليلي [٤٩] متصحّحان في التي بحسب الإسم و في التي بحسب التجوهر و الوجود جميعاً.

و أمّا الرسوم، فإذ هي لاتعطي إلّا العوارض و لا علم بالحقيقة إلّا العلم بالكُنه فلا مساقَ لها إلى شيء من المائيّتين و لا مساغ لها فيهما أصلاً.

و الأيّ لتميّز[۹] المهيّة و أيّية الحقيقة؛ فإن كانت الأيّية[۱۰] بحسب نفس جوهر الحقيقة كانت بالذاتيات و الفصول، و إن كانت بحسب المرتبة المتأخّرة عن نفس الذات كانت بالعوارض و الخواصّ.

والهل ثلاثة أضرب:

---

۱. ن: المتولّدت.
۲. ن و س: + و مطلب أيّ.
۳. ن و س: - « و مطلب أيّ ». و في الحاشية: و يطلب به تميّز الشيء عن مشاركه في الجنس أو في الوجود؛ و في الجملة يطلب به التميّز في أمر ذاتي أو عرضي. « نوري »
۴. ن و ح: للهيئة.
۵. ح: لايتصحّحان؛ ن: لايصلحان.
٦. ن: لأجناس.
۷. ن: القضية.
۸. س: حقيقة.
۹. ن: التمييز.
۱۰. س: الاتية.

هل[1] الشيء في نفس ذاته؛ و هي هلية بسيطة حقيقية[2].

و هل وجوده على الإطلاق؛ أي وجوده في نفسه؛ و هي هلية بسيطة مشهورية؛ [۵۰] و صيّور الأمر[3] فيها أيضاً عند التفتيش[4] هو مفاد البسيطة الحقيقية لا غير.

و هل شيء للشيء؛ أى وجود الشيء على صفة؛ و هي هلية مركّبة.[5]

و اللِم لتطلّب العلّة و تعرّفها، إمّا لمجرّد التصديق بالعقد[6] و إمّا للشيء نفسه؛ فإمّا في الهلية[7] البسيطة[8] و إمّا في الهلية[9] المركّبة. ثمّ إمّا التطلّب و التعرّف للعلّة الجاعلة و إمّا للعلّة الكمالية الغائية التي هي العلّة الفاعلية لجاعلية الجاعل.

و إنّ أحرى المطالب باستحقاق التقديم مطلبُ الـ« ما » الذي بحسب الشرح، ثمّ بالتباعة له مطلب الهل البسيط، ثمّ مطلب الـ« ما » الذي بحسب جوهر الذات في تقرّرها، ثمّ مطلب الأىّ بقسمَيه، ثمّ مطلب الهل المركّب، ثمّ مطلب اللِم الذي لنفس الإعتقاد، ثمّ مطلب اللِم الذي للأمر نفسه بحسب العلّة الجاعلة، ثمّ مطلب اللِم الذي للأمر نفسه بحسب العلّة الكمالية.

فهذه هي المطالب الأُصول؛[10] و أمّا مطلب مَن الذي هو لتطلّب الهويّة الشخصية و تعرّفها فإمّا أنّه يعتبر بإزاء مطلب الـ« ما » الذي هو لتطلّب الحقيقة المرسلة و تعرّفها، فيجعل من ذيالته و ذنابته؛ و إمّا أنّه يدرج[11] في ذيالة مطلب الأىّ لكونه للأيّية الشخصية

---

۱. ن: + هل. ۲. ن: حقيقة.

۳. حاشية «ن»: صيّور الأمر آخره و ما يؤول إليه. ۴. ج: التفنيش.

۵. حاشية «س»: و الفرق بين بسيطه و مركّبه أنّ الموجود في الأوّل محمول و في الثاني رابطة، كقولنا: «هل زيد موجود» للأوّل و «هل زيد موجود في الدار» للثاني.

۶. قوله «لمجرّد التصديق بالعقد» يعنى الواسطة في الإثبات و العلم؛ و مقابله هو طلب الواسطة في الثبوت و الواقع. فالأوّل يعمّ الإنّ و اللمّ، و الثاني يخصّ بالثاني. «نوري» ۷. ج: هليته؛ س: الهليته.

۸. ن: ـ فإمّا في الهلية البسيطة. ۹. ن و ج: هلية؛ س: هليته

۱۰. حاشية «س»: إنّما كانت لوجوهٍ: أحدها أنّه لايقوم غيرها مقامها؛ ثانيها: أنّ غيرها يرجع إليها؛ و ثالثها: أنّ الحدّ و البرهان يحتاجان إليها دون غيرها؛ و لذلك كلّه سمّيت بأُمّهات المطالب. «منه سلّمه اللّه».

۱۱. ج: مدرج.

بعد الأيّية النوعية، كما ذاك للأيّية النوعية من بعد الأحدية الجنسية.

فأمّا سايرُ المطالبِ الفروع، كمطلب كم و مطلب كيف و مطلب أين و مطلب متىٰ فهي [1]إمّا ذنابات[2] للأيّ و إمّا مدرجة في ذيالات الهل المركّب.

تصحيح
في البرهان و أقسامه

البرهان ـ و هو القياس، اليقيني المقدّمات، المنتج لعقدٍ هو نسبة حدَّيِ النتيجة ـ لابدّ و أن يكون الحدّ الأوسط فيه علّةً للتصديق بالعقد لا محالة؛ فإن كان [٥١] مع ذلک علّةً لمفاد العقد في نفس الأمر كان برهانَ لمٍّ، و إلّا كان برهانَ إنٍّ؛ فإن كان الأوسط فيه معلولاً لمفاد العقد فهو الذي يخصّه اسمُ الدليل، و إن كان هو و إيّاه متلازمين من حيث هما معلولا علّةٍ واحدةٍ في درجةٍ واحدةٍ.[3] [٥٢] لستُ أقول: من حيثية واحدة؛ [٥٣] و لكنّي أقول: من حيثيتين متصافقتين في درجة واحدة؛[4] فهو برهان الإنّ على الإطلاق.

تصحيح
في شرائط برهانَى اللمّ و الإنّ

إنّما المعتبر في برهان اللمّ علّية الأوسط لوجود الأكبر أو لا وجوده للأصغر، لا لوجوده أو لا وجوده في نفسه؛ و في برهان الإنّ أيضاً معلولية الأوسط لوجود الأكبر أو لا وجوده للأصغر، لا لوجوده أو لا وجوده في نفسه؛ و كذلک المعتبر من جانب الأوسط ليس إلّا

---

١. ن: فهذه.　　٢. ج: ذيالات.

٣. حاشية «س»: أى بالنظر إلى طباع المتلازمين بحيث يكون كلّ منهما بطباعه مستوجباً استنادَه إلى ما هو جاعل الآخر تعيّنه من حيثية هي في درجة حيثية استناده إليه. «منه سلّمه اللّه».

٤. قوله «في درجة واحدة» فلابدّ من اجتماع الحيثيتين المتصافقتين في المنزلة و في التقرّر، و من اتّحادهما في الوجود و التحقّق مع تغايرهما في المفهوم و المعنى. فلو لم‌يكونا متّحداً فيه للزم الإستناد إلى لا نهاية، و لاينقطع سلسلة الإستناد إلّا بهذا الاتّحاد. «نوري»

وجوده أو لا وجوده للأصغر، لا وجوده أو لا وجوده في نفسه؛ فلا سواء العلّية و المعلولية بحسب الوجود أو اللاوجود مرسلاً و العلّية بحسب الوجود أو اللاوجود للأصغر [١]، بل ربّما كان المعلول بحسب الوجود في نفسه على الإرسال علّةً بحسب الوجود للأصغر؛ فلذلك كان قولنا: «الجسم مؤلَّفٌ، [٥٤] و لكلّ مؤلَّفٍ مؤلِّفٌ؛ فللجسم مؤلِّفٌ» برهاناً لمّياً؛ فالمؤلِّف و المؤلَّف متعاكسان في العلّية و المعلولية بحسب وجود [٢] كلّ منهما في نفسه و بحسب وجودهما للأصغر؛ فكون [٣] الجسم مؤلَّفاً علّةٌ لكونه ذا مؤلِّفٍ و إن كان المؤلَّف بحسب وجوده في نفسه معلولَ وجود المؤلِّف [٤].

و إنّما يعنى بالمؤلَّف و المؤلِّف ـ في مثل مقامنا هذا ـ ما هو مؤتلف في جوهره و ما هو الصانع لجوهر الحقيقة المؤتلفة، لا هما بما هما في درجة التضايف. فمن المنصرحات [٥] أنّ توسيط المضاف طفيفُ الجدوي في العلوم، و العلم بإحدى المضافين بما هو مضاف [٦] مضمّن في نفس العلم [٧] بالآخر.

تصحيح

في أولى البراهين بإعطاء اليقين و أحقّها بإطلاق اسم البرهان عليه

[٥٥] أ ليس اليقين إنّما هو العقل المضاعف [٨] للشيء؛ أي العلم التصديقي [٩] بكونه و

---

١. ج: كذلك المعتبر من جانب الأوسط ليس إلّا وجوده أو لا وجوده للأصغر لا وجوده أو لا وجوده مرسلاً، و العلّية و المعلولية بحسب الوجود أو اللاوجود في نفسه؛ فلا سواء العلّية و المعلولية بحسب الوجود أو اللاوجود للأصغر.

٢. س: وجوده. ٣. ن: يكون. ٤. ن: + في نفسه.

٥. ن: المتصرّحات. ٦. ن: ـ مضاف.

٧. ج: «الأمر». لعلّ الأصحّ: «مضمّن في نفسه العلمَ بالآخر» أو «مضمّن في نفس الأمر العلمَ بالآخر».

٨. س: المضاف.

٩. حاشية «س»: مراتب التصديق المنطلقة عليها العلوم الإذعانية ثلاث:

الأوّل: العقل المضاعف المعبّر عنه باليقين؛ و يعتبر في حقيقته أُمور أربعة: اثنان في جنبة المعلوم و اثنان في جنبة العلم. أمّا اللذان من جنبة المعلوم: فأن يقع بالفعل في الإعتقاد أنّه متحقّق و أن يكون معه بالفعل أو بالقوّة القريبة من

←

→

الفعل حدّاً في اعتقادٍ ثانٍ مع الإعتقاد الأوّل أنّ نقيضه غير ممكن التحقّق أصلاً، لا معه و لا في حيّزه لا محالة. و أمّا اللذان من جنبة العلم: فأن يكون ذانك الإعتقادان على سبيل الدوام مهما يكن لها المصدّق به غير مذهول عنه؛ و أن يكون دوامها على سبيل الوجوب و استحالة الإنقلاب إلى الزوال.

ثمّ يجب أن يكون حكم سالب النقيض حكمَ المصدّق به الأصل، و حكمُ اعتقادِه حكمُ اعتقادِه؛ و على هذا السبيل المراتب الشفعية في السلب إلى لا نهاية؛ و حكمُ سالبِ سالبِ النقيض و اعتقادِه حكمُ النقيض و اعتقادِه و هكذا إلى لا نهاية في المراتب السلبية الوترية؛ كما قال شريكنا السالف في كتاب التعليقات [ص ۲۲]: «اليقين هو أن تعلم أنّك قد علمته و تعلم أنّك تعلم أنّك علمته إلى ما لا نهاية؛ و الإدراك للذات هذه سبيله، فإنّك تدرك ذاتك و تعلم أنّك أدركتها و تعلم أنّك تعلم أنّك أدركتها إلى ما لا نهاية.»

المرتبة الثانية: العقل الفذّ المعبّر عنه بشبه اليقين؛ و هو أن يكون تحقّقُ المعلومِ مصدّقاً به، و كذلك عدم تحقّق نقيضه تحقّقٌ لا يستقرّ و لكن لا على سبيل أن يُعتقد وجوب المصدّق به في حيّز الذي هو واقع فيه ألبتّة و امتناع تحقّق نقيضه من بدو الأمر بدلاً عنه، و لا على سبيل أن يكون اعتقادُ تحقّقِ ذلك المصدّق به في حيّزه واجبَ الدوام البتّة و إن كان هو دائماً اتّفاقاً من غير أن يكون المعلوم الضرورة بتّةً. فإذن إنّما المعتبر في هذه بقاء تحقّق المصدّق به بحسب الإعتقاد و بقاء اعتقاد تحقّقه في حيّزه من غير أن يكون تحقّقه في الإعتقاد على سبيل الوجوب و لا أن يكون اعتقاد تحقّقه على سبيل الضرورة ألبتّة.

المرتبة الثالثة: الإعتقاد الراجح المعبّر عنه بالظنّ؛ و هو أن يكون المصدّق به غير متعيّن التحقّق البتّة بحسب الإعتقاد بحيث لو كان نقيضه مشعوراً به كان البتّة محكوماً عليه بعدم التحقّق في حيّزه بدلاً عنه من بدو الأمر، بل يكون ذاك أيضاً في بُقعة الإحتمال و إن كان مرجوحاً. فهناك كما ليس يُعتبر وجوبُ تحقّقِ المصدّق به و وجوبُ دوامِ اعتقاده المعتبران في اليقين فكذلك ليس يُعتبر تميّزُه عن نقيضه في الحقّية و حقّية الفعلية و لا بقاء اعتقاده واقعاً البتّة حين ما يُشعر بنقيضه.

و هذا تحصيل قول شريكنا السابق في أوّل أولى برهان الشفاء، حيث يقول: «إنّ التصديق على مراتب:

فمنه يقيني يُعتقد معه اعتقادٌ ثانٍ إمّا بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل أنّ المصدّق به لا يمكن أن لا يكون على ما هو عليه إذا كان لا يمكن زوال هذا الإعتقاد فيه.

و منه شبيه باليقين؛ و هو إمّا الذي يُعتقد فيه اعتقادٌ واحدٌ؛ و الإعتقاد الثاني الذي ذكرناه غير معتقد معه بالفعل و لا بالقوّة القريبة [الشفاء: + من الفعل] بل هو بحيث لو عسى أن نُبّه عليه بطل استحكامُ التصديق الأوّل أو إن كان معتقداً كان جائز الزوال إلّا أنّ اعتقاد الأوّل متقرّر لا يُعتقد معه بالفعل لنقيضه إمكان.

و منه اقناعي ظنّي دون ذلك؛ و هو أن يُعتقد الإعتقاد الأوّل و يكون هو اعتقادٌ ثانٍ إمّا بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل أنّ لنقيضه إمكاناً، و إن لم يُعتقد هذا فلأنّ الذهن لا يتعرّض له و هو بالحقيقة مظنون.» انتهى كلامه. [الشفاء، الفنّ الخامس (المنطق) ج ۳، الفصل الأوّل، المقالة الأولى، ص ٥١.]

←

بضرورة كونه و امتناع لاكونه علماً دائماً يستحيل أن ينقلب جهلاً؛ و المعلول لا ضرورة لحصوله أو لا حصوله بحسب نفسه، بل إنّما له ذلک من تلقاء تحقّق علّته الموجبة التامّة أو لا تحقّقها لا غير.

فإذن ربّما ليس العلم التعقّلي المضاعف بتقرّر ما هو علّة الشيء[1] الموجبة إيّاه، لا علم بوجود ذلک الشيء على الجهة الوجوبية و إن كان قد عُلم وجود المعلول بالفعل لا من سبيل العلّة؛ فإنّما يكون ما نيل بالعلم وجوداً جوازياً بالفعل لا على الشاكلة المتأكّدة الوجوبية بتّةً.

فإذن إذا جُعل المعلول ـ المعلوم الوجود بالفعل لا من سبيل العلّة ـ حدّاً أوسط[2] في البرهان لم‌يكن يتصحّح بذلک إلّا أن ينال بالعلم مجرّد الوجود بالفعل لما هو علّته و إن كان على سبيل الجواز لا على جهة التأكّد و الشاكلة[3] التي هي سنّة[4] الوجوب. إذ ليس للشيء وجوب من سبيل معلوله؛ و بالجملة: من سبيل ما ليس هو علّته[5] الموجبة بتّةً[6]؛ فإن غرّک أنّ العلّة و إن لم‌يكن لها وجوب بالمعلول فإنّ لها وجوباً بالقياس إلى المعلول؛ فإذا عُلم وجود المعلول عُلم للعلّة وجوبٌ بالقياس؛ فاسترح[7] اغترارَک، و اعلمن أنّه لايكون في وجوب الشيء بالقياس إلى الغير اعتبارُ أنّ للشيء وجوباً بالفعل ولكن بحسب الغير، بل إنّما يكون بحسبه للغير مجرّد استدعاء ـ لا على سبيل الإقتضاء ـ أن يكون للشيء وجوب إمّا بنفسه و إمّا من تلقاء علّته[8]؛ و سواء على ذلک الإعتبار أ[9] كان

←

و المراتب الثلاثة: كما إذا عُلم وجودُ النار من سبيل العلم بأسبابها المتأدّية إليها أو من سبيل العلم بمعلولها ـ كمشاهدة الدخان ـ أو من سبيل إخبار مَن يوثق به بوجودها.

و أمّا التصديق الذي يفيده القياس الجدلي مِن أوضاع غير حقّة و مشهورات غير برهانية أو القياس السوفسطيقي مِن موادّ كاذبة و صور فاسدة مغالطية، فإنّما هو مشبّة باليقين على اصطلاح آخر من حيث إنّه على صورة اليقين أو على صورة شبه اليقين في ظاهر الأمر؛ و ليس هو شيئاً منها في الحقيقة. «منه سلّمه اللّه تعالى».

١. ج: للشيء. ٢. ج: أوسطاً. ٣. س و ج: ـ و الشاكلة.
٤. س: سنّة. ٥. س: علّة. ٦. ج: ـ بتّةً.
٧. س و ن: فاستنزح. ٨. ن: علّة. ٩. ن: ـ أ.

الشيء بحسب نفسه و في[1] نفس الأمر واجباً أم لا بل جائزاً أو ممتنعاً.

ثمّ و لو عزل النظر عن ذلک فإنّما الوجوب بالفعل بالقياس إلى الغير فرع خروج الغير في نفسه بالفعل من الجواز إلى الوجوب، و المعلول ليس يخرج في نفسه بالفعل من الجواز إلى الوجوب إلّا من تلقاء وجوب العلّة؛ فلو اقتنص[2] وجوب العلّة من تلقاء المعلول لكان قد عاد الأمر دائراً؛ و كذلک سبيل القول في أحد معلولَى علّةٍ واحدةٍ بالنسبة إلى شقيقه الآخر.

فإذن قد اقترّ[3] أنّ أولى البراهين بإعطاء اليقين و أحقّها بإطلاق[4] اسم البرهان عليه إنّما الذي هو من السبيل اللمّي.

و من سبيل آخر: هل أنت مستيقن أنّ جوهرَ ذاتِ المعلول ظلٌّ ذاتِ علّته الموجبة؛ فلاجرم مهما عُقلت العلّة الموجبة التامّة عقلاً تامّاً و اكتنهت بما هي علّة موجبة تامّة ـ لسنا نقول: من حيث تلحظ حيثية العلّية المضايفة للمعلولية، ولكنّا نقول: من كُنه الحيثية التي هي بها موجبة تامّة تنبعث عنها بنفسها نفسُ ذات المعلول انبعاثاً أوّلياً ـ فقد عُقل المعلول لا محالة بإنّيتِه و مهيّتِه[5] جميعاً؛ و إذا عُقل المعلول عقلاً تامّاً فإنّما يكون يستوجب ذلک أن تُعقل العلّة الموجبة بإنّيتها[6]؛ إذ إنّ العلم التامّ بالعلّة الموجبة يستوجب العلمَ التامَّ بإنّية المعلول و بخصوصية مهيّته؛ فاتّخاذ العلّة حدّاً أوسط سبيل مستبين للإقتناص إلى اليقين التامّ الدائم بالمعلول بتّةً؛ و إذ إنّ العلم التامّ[7] بالمعلول لا يستوجب العلمَ التامَّ بخصوصية مهيّة[8] العلّة الموجبة بل إنّما العلم الناقص بخصوص إنّيتها لا غير، لم يكن يهدي هو فى الحدّ الأوسط إلى اليقين التامّ الدائم سبيلاً؛ [۵٦] نعم العلم التامّ بجوهر ذات المعلول علمٌ تامٌّ لا محالة بجوهرياته التي هي علل مهيّته، ولكن العلّية هناک ليست على هذا السبيل، بل هي على شاكلة أُخرى.

---

۱. س: ـ في.
۲. ج: افيض.
۳. س و ن: اقرّ.
۴. ن: بالطلاق؛ س: بانطلاق.
۵. س و ج: بمهيّته.
٦. ج: + فقط لا بماهيتها أيضاً؛ فإذن.
۷. ج: بتّة؛ فإذن العلم التامّ.
۸. ج: مهيّته.

تصحيح
في البرهان على ما لا سبب له

فإذن إذا كان مفادّ العقد ممّا لا سبب له و إنّما وقوعه في نفس الأمر بحسب ذات الموضوع لا بعلّيةٍ و اقتضاءٍ[1] بل بنفس جوهر الذات؛ فإنّه يكون إمّا أنّه بيّنٌ بنفسه و إمّا أنّه مأيوسٌ عن تبيانه بالنظر؛ إذ لا يستبين من سبيل قياسي[2] استبانةً يقينيةً. لأنّا إن[3] وسّطنا ما ليس بسببٍ لم يكن يثمر اليقينَ و هو العقل المضاعف[4]، و إن وسّطنا ما هو السبب انخرق الفرض.

تصحيح
في انقسام البرهان الإنّي إلى الإنّ المطلق و الدليل

ما تلونا عليك إنّما هو[5] في البراهين الإنّية الساذجة بما هي إنّية ساذجة؛ [57] فاعلمن أنّه ربّما ينعقد برهانٌ يقينيٌّ يثمر[6] العقلَ المضاعفَ[7]، و هو برهان إنٍّ إذا لم يكن إنّياً ساذجاً بل كان في صحابة اللمّ، إمّا من حيث إنّ الأكبر[8] في صفق الأوسط من جهة اللمّية من تلقاء الموضوع و هو الأصغر، و ذلك في برهان الإنّ على الإطلاق؛ و إمّا من حيث إنّ عقده من بعد انعقاد برهان لمٍّ هو في صحابته و في مصافقته؛ و ذلك في الدليل.

أمّا الأوّل: ففي ما إذا كان شيءٌ ليس هو بالبسيط الحقّ و له عوارض ذاتية [58] تلزم[9] ذاته لنفس مهيّته: أحدها فطري اللزوم له، من حيث إنّه بيّن الإقتضاء له؛ و آخر منها خفيّ اللزوم له، من حيث إنّه غير بيّن الإقتضاء بالنسبة إليه؛ فيتّخذ الشيء حدّاً أصغر و الفطري اللزوم البيّن اللمّية حدّاً أوسط و المقتضي[10] [59] اللزوم الخفيّ اللمّية[11] حدّاً

---

۱. ن: بعلّيته و اقتضائه.
۲. ن: قياس.
۳. ن: إذا.
۴. س: المضاف.
۵. ن: ـ هو.
۶. ن: ينهز.
۷. س: المضاف.
۸. ج: الأكثر.
۹. ج: يلزم.
۱۰. س و ج : المقتض.
۱۱. ن: للمّية.

أكبر، كما قولنا: «الجوهر المجرّد وجوده لذاته لا لمادّةٍ، و كلّ ما وجوده لذاته لا لمادّةٍ فهو عاقل ذاته.»

و أمّا الثاني: فكما إذا برهن من سبيل اللمّ أنّ مجعولاً مّا في حدّ نفسه بحيث لا يتصحّح أن يدخل في الوجود إلّا بعلّة جاعلة واجبة بذاتها، ثمّ شوهد وجوده؛ فاستدلّ من سبيل الانّ من وجوده المعلوم[1] لا من سبيل العلّة على وجود علّته[2] الجاعلة؛ فإنّ ذلك يثمر[3] العلمَ العقليَّ المضاعفَ بوجود[4] علّته و بوجوب وجودها و امتناع لا وجودها علماً ضرورياً يمتنع أن يزول بتّةً.

تصحيح
في ما ينعقد منه برهانا اللمِّ و الإنِّ

برهان اللمِّ و الإنِّ[5] كما ينعقدان من الأقيسة الإقترانية من حمليتين أو من شرطيتين أو من حملي و شرطي أو شرطي و حملي، فكذلك ينعقدان من القياسات الإستثنائية، و المستثنىٰ فيها بإزاء الأوسط في الحمليات.

و إنّما يفيد من القياس الإستثنائي ما ينتج ما يعلم بعد الإستثناء، كما يفيد من القياس الإقتراني ما ينتج ما لا يكون في درجة[6] شيء من المقدّمتين [٦٠] بل أغدف[7].

[٦١] فأمّا قياس الخلف فلا ينعقد منه إلّا برهان إنٍّ إلّا إذا ما رُدّ إلى المستقيم و كان في قوّة ما من السبيل اللمّي؛ [٦٢] و كذلك القياس المقسّم ـ و هو الإستقراء التامّ ـ لا يتصحّح

---

١. ج: المعلول. ٢. ج: العلّة. ٣. ن: ينهز.

۴. س: لوجود. ۵. خ: برهانا الإنّ و اللمّ. ٦. ج: درجته.

٧. «أغدف المرأة قناعها» أي أرسلته على وجهها؛ و «أغدف الليل» أرخى سدوله [ن: + أظلم.] الصحاح، ج ٣، ص ١۴٠٩.

و في حاشية «س»: قد وقفنا مثل هذه اللفظة في برهان الشفاء، و الصحيح فيها أغدف بالغين المعجمة و الدال المهملة و الفاء أخيراً. و ربّما ترى بإبدال الراء مكان الدال على ما قد أُخذ من بعض أئمّة الكتاب أعني الشفاء؛ و أمّا أعرف بالعين المهملة فمن صُنع المصحّفين، و قد يتكلّف بتصحيحه بإبدال الفاء قافاً. «منه سلّمه اللّه».

منه برهان لمّ بل[١] إنّما برهان إنّ ليس هو الذي على الإطلاق، بل الذي هو الدليل.

[٦٣] تصحيح
في أصناف من يبرهن على وجود الواجب

إنّ أقواماً يتأمّلون في[٢] المصنوعات فيؤمنون بالصانع الحقّ ـ تعالى سلطانه ـ و ليسوا يسلكون إلّا و ذلک سبيلهم، و هم أصاحيب: ﴿سَنُرِيْهِم آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ وَ فِى أنْفُسِهِم حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ أنَّهُ الحَقُّ﴾[٣].

و فريقاً من آل العقل و حزب اليقين يستشهدون بالحقّ على الخلق لا بالخلق على الحقّ، و يبصرون بأبصار عقولهم من كلّ شيءٍ وجهَه الكريم ـ تبارک اسمه و تعالى جدّه ـ فيتنازلون[٤] من جاعل التقرّر و ناظم الوجود إلى مراتب المجعولات، متدرّجين إلى أقصىٰ النظام على أوثق السبل[٥] و [٦٤] آنق [٦٥] القدد، و لهم: ﴿أ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّکَ أنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٍ شَهِيْدٌ﴾[٦].

ثمّ الصدّيقون منهم؛ و أولئک الحكماء حقّاً لا ينظرون إلّا في طبيعة الموجود بما هو موجود[٧] و لا يصغون[٨] إلّا للسان حال الوجود بما هو وجود؛ فيسمعونه يشهد[٩] بالواجب الحقّ الشهادة الكبرى.

تصحيح
في تبيين رابطٍ يبرهن عليه باللمّية لإثبات وجود الواجب بالذات

فإذن إنّما الذي نحن في محاولة تبيانه [٦٦] أوّلاً ثبوت[١٠] رابطٍ يُبرهن عليه باللمّية؛ و المسألة المتحرّاة[١١] بالبرهان هي إمّا[١٢] أنّ للعالم صانعاً واجباً بالذات؛ إذ[١٣] تحديق النظر و

---

١. ج: + هو.
٢. س و ن: ـ في.
٣. فصّلت / ٥٣.
٤. ن: فيتنزّلون.
٥. ج: السبيل.
٦. فصّلت / ٥٣.
٧. ج: وجود.
٨. س و ن: لايصفون.
٩. شَهِدَ اللّهُ أنَّهُ لا إلهَ إلّا هُو. [آل عمران / ١٨] «نوري»
١٠. ج و س: + ما.
١١. ن: المتجرّاة.
١٢. ن: ـ إمّا.
١٣. ن: أو.

تدقيق التأمّل يكشف أنّ الجواز الذاتي علّة الفاقة [۱] إلى جاعلٍ واجبٍ بالذات؛ و إمّا أنّ من الموجود [۲] قيّوماً واجباً بالذات؛ إذ [۳] طباع الموجود المطلق بحسب نفسه أو بحسب حال الوجود ـ و هو الوجوب ـ يقتضي ذلک. فإن ولج في سرّک أنّه [۴] حينئذٍ يكون صانعية الباري تعالى للعالم و صدق الموجود المطلق على ذاته بعلّةٍ هي وراء نفس ذاته و أنّه [۵] الحقّ ـ سبحانه و تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً ـ فاسترحه [۶] بأنّ لصانعيته للعالم لحاظين [۷]:

لحاظاً بحسب كونه شأن ذاته القدّوس و [۸] يتقدّس عن الإستناد إلى علّة أصلاً.

و لحاظاً بحسب كونه حالَ العالم من حيث استدعائه ذلک؛ و يرجع الأمر فيه إلى أنّ العالم يقتضي ـ بحسب طباع الجواز ـ أن يكون ذا صانعٍ واجبٍ بالذات. فالجائز [۹] الوجود بالذات بما أنّه جائز بالذات أدلّ على وجود الواجب الوجود بالذات منه على وجود نفسه.

و كذلک لصدق الموجود المرسل [۱۰] عليه سبحانه لحاظان:

لحاظ بحسب ما أنّه [۱۱] شأن ذاته الحقّ و يتعالى عن أن يكون بعلّة أو بعلّية [۱۲].

و لحاظ بحسب ما أنّ هو حال الموجود المطلق و مستدعاه [۱۳]؛ و الفحص يقتضي [۱۴] أنّه بحسب نفسه، و بحسب حال طباع الوجود ـ و هو الوجوب ـ مقتضٍ [۱۵] لذلک.

---

۱. ج: للفاقة.
۲. ن: الوجود.
۳. ن: أو.
۴. ج: فإنّه.
۵. ج و ن: ـ و أنّه.
۶. ن: فاسترحه.
۷. ن: ـ لحاظين.
۸. ج: ـ و.
۹. ج: و الجايز.
۱۰. ن: الموسل.
۱۱. ن: أنّ.
۱۲. س: ـ أو بعلّية.
۱۳. ج: استدعاه.
۱۴. س: تقضي؛ ج: يقضي.
۱۵. ن: مقتضي.

فصل ثانٍ

فيه تقويمات براهين ما وجه [٦٧] الوكد زمم تحصيله و تجاه إثباته، و تقويم أن لا وجوب لتقرّرٍ مّا و[١] لوجودٍ مّا إلّا من تلقاء الجاعل الحقّ و لا تشخّص لطبيعةٍ مّا إلّا من جهة الإستناد إلى جنابه

تقويم

في برهان الضرورة من اللاضرورة

ألسنا قد ثبّتناک على أنّ الجواز الذاتي لا طباع له إلّا لا ضرورة التقرّر و البطلان، و الوجود و العدم، على أن يكون سنّته سنّةَ السلب البسيط التحصيلي [٦٨] و أنّه لا يتصحّح تقرّر و[٢] وجود إلّا على سبيل الوجوب؛ فتفقهنّ من ذلک أنّه لو كانت عوالم التقرّر و الوجود بلا وجوب بالذات و كانت الحقائق بأسرها حيثيات جوازية، فإذا لوحظت جملة الجائزات الصرفة المترتّبة و اللامترتّبة و المتناهية و اللامتناهية لحاظةً[٣] إجماليةً مستوعبةً صودف الوجوب قد نشأ من الجواز بالذات؛ فإذن تكون[٤] ضرورة التقرّر قد صدرت من لا ضرورة التقرّر و البطلان، و ضرورة الوجود[٥] من لا ضرورة الوجود و العدم؛ فهل مَن يسوّغ الضرورة مِن اللا ضرورة إلّا المنسلخ من ضريبة الفطرة العقلانية.

---

١. س: ـ لتقرّرٍ مّا و.
٢. س و ن و ج: ـ و.
٣. س و ن: لحاظاً.
٤. ج و ن: يكون.
٥. ن: الموجود.

[٦٩] تقويم
في برهان الأولوية

أ ليس كما وجود المعلول من وجود علّته فكذلک عدمه من عدمها؛ فإذا كانت المتقرّرات بأسرها جائزات بالذات كانت السلسلة المترتّبة من الجائزات الصرفة كلّ من آحادها، وجوده بوجودات علله المترتّبة اللامتناهية كعدمه بعدماتها المترتّبة؛ و كان سواء عليها بجملتها الدخول بالأسر في الوجود من حيث الترتّب بين وجودات الآحاد و اللاوجود بالأسر رأساً من حيث الترتّب بين عدماتها؛ فلاوجودها و انعدامها بالمرّة رأساً بحسب العلّية و المعلولية بين العدمات ليس هو بالأولىٰ مِن انصرافها بأسرها إلى فعلية الوجود معاً و البقاء على الفعلية بحسب العلّية و المعلولية بين الوجودات.

فإذن لو[١] لم يكن في التقرّر قيّومٌ واجبٌ بالذات يعيّن ترجّحَ الفعلية لها بالأسر على اللافعلية لكان ترجّحٌ بلامرجّحٍ و وقوعٌ بلاأولويةٍ[٢] بتّةً.

تقويم
في برهان الجزء و الكلّ

أما عندک مِن المستبين أنّه لايعقل للكلّ[٣] انتفاء عند تحقّق أجزائه بالأسر و أنّه لا استناد و صدور للكلّ إلى العلّة و عنها وراء استناد الأجزاء و صدورها. فإذن لايضاف الكلّ إلى الجزءِ الإضافةَ الصدوريةَ، و إنّما يدخل الجزء في الصادر لا فيما عنه الصدور، و إنّما الإفتقار إلى الجزء في أن يفاد للكلّ قوام بالتألّف[٤] منه؛ فالجزء ليس ما عنه الصدور و لا مِن تتمّات ما عنه الصدور؛ [٧٠] إذ هو مِن جملة ذات الصادر.

فإذن مجموع الجائزات الصرفة ليست علّته الصادر هو عنها[٥] شيئاً من أجزائه ـ أيّ جزءٍ كان ـ و لا هي نفسه؛ إذ لايعقل صدور الشيء عن نفسه؛ فـلا مـحالة[٦] إنّـما عـلّته

---

١. س: ـ لو. ٢. ج: بلا أولويته. ٣. ج: ـ للكلّ.
٤. ن: بالتأليف. ٥. ن: ـ عنها. ٦. س: و لا محالة.

الموجود الخارج عنها، و الخارج عن جملة الجائزات هو الواجب بالذات.

تقويم
في إثبات الواجب بالفرق بين الموجود المطلق و الممكن المطلق في الحاجة إلى المبدأ

مِن المنصرح[١] أنّ الموجود المطلق بما هو موجود مطلق يمتنع أن يكون له مبدأ؛ إذ لو كان له مبدأ لكان قبل نفسه و لَتَقَرَّرَ قبل تقرّر نفسه؛ فالمتقرّر كلّه و الموجود كلّه لا مبدأ له بالضرورة العقلية؛ والممكن المطلق ليس يمتنع أن يكون له مبدأ، بل إنّه يجب أن يكون للممكن كلّه مبدأ؛ فإذن الموجود المطلق ليس مساوقاً للممكن المطلق، بل إنّه مفترق عنه في التقرّر بحسب نفس الأمر لا محالة؛ فما به يفترق المتقرّر المطلق و الموجود المطلق عن الممكن المطلق في نفس الأمر هو القيّوم الواجب بالذات بتّةً.

تقويم
في إثبات الواجب بالذات عن طريق فرض جملة الممكنات كممكن واحد

هل أنت مِن المستيقنين أنّ جملة الممكنات الصرفة ـ متناهيتها و لامتناهيتها ـ كممكنٍ واحدٍ في حكم جواز اللاوجود بالأسر من بدو الأمر [۷۱] و صحّة طرء[٢] الإنعدام بالأسر من بعد الوجود[٣] بالنظر إلى ذواتها ـ بما هي هي ـ على أن[٤] لا يوجد و لا يبقى شيء منها؛ فلايتخلّف[٥] معلول عن علّة أصلاً و إن امتنع انتفاؤها على التشطير، لوجوب[٦] المعلول عند وجود العلّة؛ و لا يمترى[٧] في أنّ انتفاء[٨] جملة السلسلة بالأسر نحوٌ مّا من أنحاء عدمها، بل إنّه أقوى[٩] أنحاء عدم الجملة، و لا في أنّه إنّما يجب الوجود إذاما قد امتنعت

---

١. ن: المتصرّح.
٢. ن: + و.
٣. ج: الموجود.
٤. ن: أنّ.
٥. ن: و لاتخلّف.
٦. ن: بوجوب.
٧. س: تميزى.
٨. س: انتفاؤها.
٩. ن: ـ عدمها، بل إنّه أقوى.

أنحاء العدم الذي هو نقيضه[1] بحذافيرها.

فإذن لو انحصر الموجود في الممكنات الصرفة لكان للجملة المؤتلفة منها بالأسر تقرّرٌ و وجودٌ بلا وجوبٍ أصلاً، و قد كنّا أدريناك أن لا تقرّر و[2] وجود إلّا بالوجوب بتّةً.

تقويم
في إثبات الواجب بواسطة كون الجائزات سواسيةً في الإنتفاء بانتفاء الكلّ

إنّ سلسلة الجائزات الصرفة يتصوّر لكلّ واحد من آحادها انتفاء في ضمن انتفاء الكلّ بالأسر. فهذا نحو من أنحاء العدم لكلّ واحد من الآحاد، و قاطبة الآحاد سواسية في امتناع[3] هذا النحو من العدم بالنسبة إلى كلّ واحد منها على الإحاطة الإستغراقية.

فإذن ليس في مُنّة شيء من الآحاد أن يحيل هذا النحوَ من العدم لشيء منها أصلاً، و العلّة ما لم تكن[4] تحيل أنحاءَ عدم المعلول جميعها[5] لم تكن[6] توجب وجودَه، و ما لم تكن توجب وجودَه لم تكن[7] تفيض[8] ذاته بالضرورة البرهانية؛ فلو لم يكن في الوجود إلّا الجائزات الصرفة لم يكن في وسع شيء منها أن يفيض شيئاً بتّةً. فإذن يكون لا إيجاب[9] و لا وجوب و لا إيجاد و لا وجود أصلاً.

تقويم
في إثبات الواجب بالذات بإبطال التسلسل

أ ليس مِن أنحاء عدم المعلول المتصوّرة له انتفاؤه بانتفاء علّته فيكون لا محالة عدم العلّة

---

۱. ن: يقتضيه. ۲. س: ـ و. ۳. س و ن: الإمتناع؛ ح: لا في امتناع.
۴. ن: لم يكن. ۵. ن: جميعاً. ۶. ن: لم يكن.
۷. ن: ـ لم تكن. ۸. ج و ن: يفيض. ۹. ن: فإذن يكون الإيجاب.

من انحاء عدم المعلول، و الجاعل الموجب هو ما به يمتنع[۱] انحاء عدم المجعول جميعها حتّى يجب به وجوده.

فإذن ينصرح[۲] أنّه إذا كانت علّة المعلول جائزةً بذاتها[۳] واجبةً بشيء آخر غيرها [۷۲] كان ذلک الشيء أحقّ بالجاعلية و الإيجاب لذلک المعلول من تلک العلّة، و تلک العلّة غير صالحة للجاعلية و لا مستطيعة إلى الايجاب سبيلاً؛ ضرورة أنّ عدمها الذي هو من أنحاء عدم معلولها غير متعيّن الامتناع من تلقاء نفسها، بل إنّما من تلقاء ذلک الشيء؛ فلايكاد يتصوّر إيجاب المعلول إلّا من ذلک الشيء.

و إذن[۴] فنقول: إذا فرضنا سلسلةً تسلسليةً من معلول بعينه و علل متسلسلة إلى لا نهاية، فإنّ أيّ واحد من آحاد تلک السلسلة فُرض جاعلاً موجباً لذلک المجعول كانت علّته التي هي فوقه أحقّ لا محالة بأن توجبه و تجعله، و هو غير مطيق[۵] الإيجاب و لا من أهل الصلوح للجاعلية؛ إذ عدمه غير ممتنع بنفسه، بل إنّما بالذي هو فوقه و هو من أنحاء عدم المعلول بتّةً، و هذا الحكم يستوعب[۶] بالإستغراق الشمولي لآحاد السلسلة على الإطلاق؛ فمهما انتظمت السلسلة في اللحاظ الإجمالي انصرح أنّه ليس للمعلول علّة موجبة في تلک السلسلة أصلاً.

فإذن يستبين بالفحص استيجاب وجودِ موجودٍ ممتنعِ العدم في حدّ نفسه و في مرتبة ذاته بنفس ذاته، خارجٍ عن السلسلة و[۷] هو المبدأ للسلسلة و الجاعل الموجب لها على الإطلاق، و هي بالأسر مستندة إليه رأساً؛ فإذن تكون[۸] هي بحسب الإستناد بالأسر إلى الجاعل الموجب سلسلةً عرضيةً سواسيةَ الآحاد في الإستناد[۹] إليه بالذات من بدو الأمر و بحسب الترتّب و التوقّف بين الآحاد سلسلةً طوليةً مترتّبةً[۱۰] منتهيةً إليه لا جرم أخيراً.

---

۱. ج: تمتنع.
۲. ج: يتصرّح.
۳. ن: بذواتها.
۴. ج: من ذلک الشيء فإذن.
۵. ج: منطبق.
۶. ج و ن: مستوعب.
۷. س و ج: - و.
۸. ن: يكون.
۹. س: سواسية الآحاد بالإستناد.
۱۰. ج: مرتّبةً.

تقويم
في جاعل الشيء و موجبه

من حيث استبان الأمر استتبّ أنّ جاعل الشيء الموجب إيّاه لا يكون إلّا ما يستند[1] هو و ساير علله و منتظراته قاطبةً إليه استناداً يصرف عنه و عن ساير المنتظرات جميعَ أنحاء العدم بالإحالة.

و بالجملة: لا وجوب إلّا على سبيل الوجوب، و لا وجوب إلّا بامتناع جميع أنحاء العدم، و لا امتناع لجميع أنحاء العدم إلّا من تلقاء الواجب بالذات؛ فإذن كلّ ما حقّ جوهره الجواز فإنّه ليس يستطيع أن يكون جاعلاً موجباً بشيء من الإعتبارات أيَّ اعتبارٍ كان لشيءٍ[2] مّا من الأشياء أصلاً، ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ وَ هُوَ الوَاحِدُ القَهَّارُ﴾[3].

تقويم
في أنّ كلّ ذرّةٍ مِن ذرّات العالم في حدّ ذاتها عالَمٌ يُعلم به الصانع

العالَم ما يُعلم به الصانع، و ما من ذرّة من ذرّات عوالم التقرّر إلّا و أنّه بلسان مهيّته الجوازية و هويّته[4] المصنوعية يشهد بالصانع القيّوم الواجب بالذات ـ جلّ ذكره ـ فإذن[5] كلّ ذرّة من الذرّات فإنّها[6] في حدّ ذاتها عالَم من العوالم.

تقويم
في برهان القوّة و الفعل

أما أنت من المتبصّرين [۷۳] انّ الإمكان اُفول الذات في القوّة المحضة و الحقيقة الجائزة في حدّ جوهرها و من حيث طباع جوازيتها ﴿عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾[7] من اللبس

---

۱. ن: يستبدّ.
۲. ج: بشيء.
۳. الرعد / ۱٦.
۴. ج: هويّة.
۵. ن: فإذ.
٦. ج: ـ فإنّها.
۷. آل عمران / ۱۰۳.

الخالص و الهلاک الساذج بحسب نفس الذات و إن كانت هي في حظيرة[١] الأيس من تلقاء الغير.

فإذن لو انحصر الفعل في فعلياتٍ[٢] هي بالقوّة في حدّ جواهرها و هالكة بحسب أنفسها و لم‌يكن[٣] في التقرّر مَن هو الفعل المحض و الحقّ المطلق[۴] بحسب نفس الذات؛ فإذاما[۵] حاصرتها الغريزة العقلية باللحاظة الإجمالية متناهيةً كانت أو متماديةً إلى لا نهاية[٦] انكشف أنّ الفعل قد انبعث عن القوّة، و الأيس[٧] عن الليس، و التقرّر عن الهلاک، و الحقّية[٨] عن البطلان؛ إذ ليس في الفرض إلّا ذوات باطلة الجواهر هالكة المهيّات و قد حقّت الفعلية؛ فإذن يلزم انبعاث الشيء عمّا هو في قوّة نقيضه[٩]؛ و حيث قد بزغ لک أن إنّما في عوالم الجواز الآفلون و الآفلات، فلاتكن[١٠] ممّن يحبّ الآفلين.

تقويم
في تقرير آخر لبرهان القوّة و الفعل

و لهذا البرهان ـ و هو برهان القوّة و الفعل ـ سبيل آخر أيضاً في [٧٤] ماطاطافوسيقي و في أثولوجيا و في الشفاء و في التعليقات و في ما في طبقتها[١١] من كتب شركائنا الدارجين، يتقوّم به تقدّم[١٢] الفعل الأبدي على القوّة الكائنة الفاسدة تقدّماً مطلقاً لا في الزمان بل في متن الواقع الذي هو وعاء الحصول ـ و يعبّر عنه بالدهر ـ و هو التقدّم السرمدي.

و من هناک يستثبتون السرمديةَ للمبدأ الأوّل و الأبديات التي هي العقول بالفعل من الجواهر المفارقة، ولكن الكلمة السواء في الحكمة السويّة أنّ ذلک إنّما يقرّ[١٣] مقرَّ

---

١. ن: حضرة. ٢. ج: الفعليات. ٣. ج: لم‌تكن.
۴. س: ـ بحسب أنفسها و لم‌يكن في التقرّر من هو الفعل المحض و الحقّ المطلق.
۵. ج: فأمّا ما. ٦. ن: نهاية. ٧. س: + في الفرض.
٨. ن: الحقيقة. ٩. ن: نقيضيه. ١٠. ن: فلايكن.
١١. ن: طبقها. ١٢. ن: تقوّم. ١٣. س: يقترّ.

التصحّح في الفعل الحقّ الذي له[1] بذاته محوضة الفعلية المطلقة من كلّ جهة، و هو المبدأ الأوّل ـ جلّ سلطانه ـ لا غير.

تقويم
في أنّ الهويّات الإمكانية إنّما تجري مجرى الروابط لا غير

و إذ قد استنام[2] سرّك إلى أنّ الموجود الجائز الذات ـ أيَّ ما شئتَ سمّيتَه ـ ليس في وسع استطاعتها أن تعرّى عن ملابسة ما بالقوّة؛ إذ نفس ذاته بحسب جوهرها تحت مفهوم ما بالقوّة في الآزال و الآباد، و ليس يصحّ أن يكون جاعل التقرّر و مفيض الأيس إلّا مَن هو مقدّس[3] في ذاته عن ملابسة ما بالقوّة من أيّة[4] جهةٍ كانت و إلّا لكان لما بالقوّة من جهة ما بالقوّة قسط من إخراج الشيء من القوّة إلى الفعل؛ فتحدّسن[5] أنّ مسلك التحليل يذر[6] حيثية الذات الجائزة، و هي بما هي هي تحت مفهوم ما بالقوّة صِفْرُ الكفّ مِن إفـاضتِه الأيسَ و إعطاءِ الحقّية[7] مطلقاً؛ إذ هي في سنخ جوهرها بالليس مذروّة و في حدّ نفسها بالهلاک ممنوّة.

فإذن الهويّات الإمكانية ـ أجساماً كانت أو نفوساً أو عقولاً ـ إنّما تـجري مـجرى الروابط و تسير مسيرَ الشرائط لا غير.

تقويم
في لزوم استناد الممكن إلى جاعلٍ وجودُه عينُ ذاته

إنّ ملاک فاقة الذات الجائزة إلى جاعلٍ وراءها هو أنّ الوجود ليس هو نفس حقيقتها، و لايسوغ أن يكون هو من لوازم مهيّةٍ مّا أصلاً، و إلّا لزم أن يكون قبلَ نفسه؛ ضـرورةَ أنّ

---

۱. ج: ـ له.
۲. ن و س: استتام.
۳. ن: متقدّس؛ ج: متقدّم.
۴. ج: أيّ.
۵. ج: فتحدّس.
۶. ج: بذر.
۷. ن و ج: الحقيقة.

المهيّة في مرتبة اقتضائها إيّاه [۷۵] تكون[۱] غيرَ عريّةٍ[۲] عنه بل محفوفةً به[۳] بتّةً.

فإذن ينصرح[۴] إذاما لوحظت الوجودات بأسرها ـ متناهيةً كانت أو ذاهبةً إلى لانهاية[۵] ـ لحاظةً اجماليةً أنّه لو لم يكن في الوجود وجودٌ قائمٌ بالذات معناه تحقّقُ نفسه لم يتصحّح وجودٌ قائمٌ بالمهيّة[۶] مفادُه تحقّقُ شيءٍ مّا غير نفسه؛ و بالجملة من حيث يستتبّ افتقار الممكن إلى جاعلٍ هو غير ذاته يستتبّ افتقاره إلى جاعلٍ [۷٦] وجودُه بعينه ذاتُه و إنّيتُه مهيّتُه.

و أيضاً: فمِن[۷] الفطريات أنّه ليس يستطيع أن يهب[۸] الكمالَ مَن هو قاصر عنه، و مَن ليس الكمال في مرتبة ذاته فهو قاصر عنه.

تقويم
في برهان الشخصية

أما[۹] قبلک من الفطريات الأوائل وجود هويّات شخصية ممتنعة القول كلّ منها على ما خلا ذاتاً واحدةً؛ فما من أحد منّا يدرک ذاتَه إلّا و ذاته عند ذاته بحيث بنفسها تتأتّى الشركة القولية، و كذا ما يناله ممّا عدا ذاته لا بالعقل الإنطباعي[۱۰] بل إمّا بالإدراک الحضوري أو بالمشاهدة الإحساسية.

و أيضاً: مِن المستبين أنّ المهيّة لاتدخل في الوجود إلّا و هي محفوفة بالتشخّص الذي هو امتناع الشركة الحملية؛ و أ ليس مستبين[۱۱] السبيل أن تضامّ[۱۲] الطبائع المرسلة متناهية متمادية إلى لا نهاية ليس تحصّل[۱۳] الهويّة الشخصية؛ فجملتها باللحاظ الإجمالي في حكم تسويغ الشركة القولية كطبيعة واحدة.

---

۱. ن: يكون. ۲. ن: غير متحرّية. ۳. س: ـ به.
۴. ن: يتصرّح. ۵. ن: ذاهبةً إلى نهاية. ٦. ج: بالمهيّته.
۷. ج: في. ۸. ن: يهيب. ۹. ن: امّا.
۱۰. س: نطباعي؛ ن و ج: انطباعي. ۱۱. س: المستبين. ۱۲. ج: ـ تضامّ.
۱۳. ج: يحصّل.

فإذن لا محيد لإمتناع الإشتراک الحملي من الإستناد إلى متشخّص[1] بذاته يتأتّى[2] الشركة الحملية في مرتبة نفس ذاته، و ليس يتصوّر في عوالم الجواز ما يكون متشخّصاً في مرتبة ذاته بنفس ذاته؛ إذ قد استبان لک أنّ وجود شيءٍ من الجائزات لايكون في مرتبة ذاته بذاته، و مرتبة التشخّص لايكون قبل مرتبة الوجود بالضرورة الفطرية و الضرورة الفحصية.

فإذن لايكون المتشخّص بذاته إلّا مَن وجودُه عينُ ذاته و إنّيتُه نفسُ مهيّته و ذاتُه وراء عوالم الجواز، و إن هو إلّا القيّوم الواجب بالذات ـ جلّ مجده ـ فلولا وجوده ـ تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً ـ لم يكن وجود[3] أصلاً. إذ لم يكن يتصحّح تشخّصٌ أصلاً[4].

تقويم
في أنّ التشخّص لايتحصّل
إلّا من تلقاء الجاعل الواجب بالذات و الإستناد إليه

فإذ قد انصرح أنّه لا شيء ممّا حقّ ذاته الجواز بمتشخّص الذات في مرتبة الذات بحسب نفس الذات؛ إذ لا شيء ممّا[5] في عالم الجواز إنّيته هي بعينها مهيّته، و مضامّة الطبائع لاتعطي التشخّصَ، فقد اقترّ أنّه ليس يتصحّح التشخّص إلّا من جهة الإستناد إلى الجاعل المتشخّص بذاته؛ إذ يتعيّن بالنظر إلى جاعلٍ تامٍّ بعينه مجعولٌ بعينه.

[۷۷] فإذن ينبوع[6] الوجود و التشخّص واحد و إنّما ينبع[7] التشخّص[8] من حيث ينبع[9] الوجود؛ و قد لاح لک أنّ القيّوم الواجب بالذات هو الموجود الحقّ المتقدّس عن مهيّةٍ وراء الإنّية، فلا محالة هو المتشخّص في مرتبة ذاته من حيث نفس ذاته، و لاكذلک شيء من الموجودات غيره.

---

۱. ج: مشخّص.
۲. ن: تتأتّى.
۳. ن: وجوداً.
۴. ج: مطلقاً.
۵. ن: + لا شيء.
۶. ن: يسوغ.
۷. ن: يتبع.
۸. ج: ـ واحد و إنّما ينبع التشخّص.
۹. ن: يتبع.

فإذن لا تشخّص لأيّة حقيقةٍ كانت إلّا من جهة الموجود الحقّ و من تلقاء الإستناد إلى جنابه، عزّ مجده و جلّ ذكره.

تقويم
في برهان الوسط و الطرف

و ممّا ينجع في الفصل و يقضي بالفصل ضروب[١] من البراهين تحيل[٢] رقيّ العلّية إلى لا نهاية[٣]:

فمنها برهان الوسط و الطرف: كلّ معلول فإنّ له في حدّ ذاته خاصية الوسط في أنّ من ورائه[٤] لا محالة سبباً هو له كالطرف للوسط[٥].

لستُ أقول: له ذلک من حيث هو[٦] معلول مضايف للعلّة[٧]. إذ سواء بحسب ذلک المعلول و العلّة جميعاً، بل أقول: له تلک الخاصية بحسب ذاتها المعلولة[٨] المفتاقة في حدّ نفسها على خلاف سنّة ذات العلّة. فإذا ارتقت علل لمعلولٍ[٩] مّا مترتبةً[١٠] إلى لا نهايةٍ استغرقت المعلولية[١١] آحادها بالأسر؛ إذ ما من واحد منها[١٢] إلّا و هو معلول لما فوقه و إن كان هو علّة لما تحته؛ فمهما[١٣] لوحظت قاطبةً لحاظةً اجمالیةً بان أنّها بأسرها قد استوعبتها[١٤] الوسطية بتّةً. فليس هناک إلّا أوساط[١٥] بلانهاية.

فإذن ما لم‌يتقرّر طرفٌ ليس هو بوسطٍ؛ أی سببٌ ليس هو بمسبّبٍ تنتهي إليه الأوساط ـ و هي المسبّبات ـ لم‌يتصحّح للأوساط وجود أصلاً.

و بالجملة: مادام للواسطة ـ أعني ما فوق المعلول الأخير[١٦] ـ حال الطرف؛ أعني

---

١. ن: ـ ضروب.
٢. س: يحيل.
٣. ن: نهاية؛ س: + في البداية.
٤. ن: وراء.
٥. ج: و الوسط؛ ن: الوسط.
٦. ن: ـ هو.
٧. ن: ـ للعلّة.
٨. ج: المعلول.
٩. ج: المعلول.
١٠. ن: مرتّبة.
١١. ن: المعلولة.
١٢. س: ـ منها.
١٣. ج: منها.
١٤. ن: استوعيتها.
١٥. ج: فليس إلّا هناک أوساط.
١٦. ن: الآخر.

المعلولَ الأخيرَ في حكم الوسطية بحسب جوهر الذات المعلولة[1] لم يتصوّر هناك حصول رأساً، إلّا بطرفٍ ليس هو بوسطٍ من حيث نفس ذاته المتقدّسة[2] عن المعلولية و الفاقة.

تقويم
في برهان التضايف

و منها [۱۷۸] برهان التضايف: إذا ارتقت سلسلةٌ مِن مسبّبٍ[3] مّا و أسبابٍ له[4] مترتّبةً في التراقي إلى لا نهايةٍ[5] كانت في المسبّب الأخير[6] مسبّبية وحدها بلا سببية، و في كلٍّ من التي[7] فوقه سببية و مسبّبية جميعاً؛ فكانت المسبّبيات أكثر من السببيات بواحدة؛ و من الفطريات أنّ سببية واحدة لاتكون[8] بإزائها إلّا مسبّبية واحدة؛ فإذن يلزم أن تكون[9] في تلك السلسلة مسبّبيةٌ مّا ليست هي بإزاء[10] سببيةٍ مّا أصلاً.

تقويم
في برهان الحيثيات

و منها برهان الحيثيات: إذا كانت الحيثيات مترتّبةً في التصاعد من حيثيةٍ مّا إلى لا نهاية كان العقل يحكم في اللحاظ الإجمالي المحيط أنّ ما بين تلك الحيثية و أيّة حيثيةٍ كانت من الحيثيات التي هي آحاد السلسلة متناهٍ بالضرورة الفطرية حكماً مستوعباً لن يستنكفه شيء من الآحاد أصلاً و إلاّ لكان عديمَ النهاية محصورَ الطرفين[11] حاصرَى الترتيب، و إذا صحّ على الإحاطة الإستيعابية أنّ مِن مبدأ السلسلة إلى أيّ ما بلغه الوجود و حصره[12] الترتيب فيها متناهٍ فقد صحّ بتّةً أنّ السلسلة بجملتها متناهية، كما إذا[13] صحّ

---

۱. س: المعلولية.
۲. ن: المقدّسة.
۳. ن: سبب.
۴. ن: ـ له.
۵. ن: إلى نهاية.
۶. ن: + من.
۷. ج: اللتي.
۸. ن: لايكون.
۹. ن: أن يكون.
۱۰. ج: بإزائها.
۱۱. س: طرفين.
۱۲. س: حضره.
۱۳. ج: إذاما.

على الإستغراق الشمولي أنّ من مبدأ سلسلةٍ مّا إلى أيّ ما بلغه الترتيب فيها دون الأربعين فقد صحّ بتّةً أنّ جملة السلسلة دون الأربعين.

تقويم
في برهان الأسدّ و الأخصر

و منها البرهان الأسدّ الأخصر: إذا كان ما من واحدٍ من آحاد الذاهبة فی الترتيب[1] إلى اللانهاية[2] إلّا و هو كالواحد الأخير في أنّه ليس يتقرّر ما لم‌يتقرّر شيء آخر وراءه من قبل كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها لاتدخل في التقرّر ما لم‌يكن شيء آخر[3] من ورائها متقرّراً من قبل.

فإذن غريزة العقل الصريح به[4] تتبصّر[5] في اللحاظ الإجمالي المستوعب أنّه مِن[6] أين يتقرّر في تلك السلسلة شيء حتّى يتقرّر شيءٌ مّا من بعده.

تقويم
في برهان الترتّب

و منها برهان الترتّب: كلّ سلسلة من علل و معلولات مترتّبة فهي تكون[7] لا محالة بحيث إذا فُرض انتفاء واحدٍ مّا من آحادها، استوجب ذلک انتفاءَ ما بعد ذلک الواحد من السلسلة؛ فإذن كلّ سلسلة موجودة استوعبتها المعلولية على الترتّب يجب أن تكون[8] فيها[9] علّةٌ هي أولى[10] العلل لولاها لَما كانت المراتب التي هي معلولاتها و معلولات معلولاتها إلى آخر الترتيب، و إلّا لم‌تكن[11] المعلولية الترتّبية قد استوعبت[12] آحادها

---

۱. ن و ج: الترتّب.
۲. س: إلى لانهاية.
۳. ج: ـ آخر.
۴. ن و ج: ـ به.
۵. ج: يتبصّر.
۶. ج: ـ من.
۷. ج: يكون.
۸. ن: يكون.
۹. س و ن: ـ فيها.
۱۰. ن: أوّل.
۱۱. ن و ج: لم‌يكن.
۱۲. ن: استوعب.

بالأسر؛ فإذا فرضنا سلسلةً متراقيةً لا إلى علّةٍ لاتكون[۱] لها علّةٌ لم تكن[۲] هناک علّةٌ هي أولى العلل لولاها لبطلت[۳] السلسلة بأسرها.

و بالجملة: استغراق المعلولية على سبيل ترتّب[۴] آحاد السلسلة بالأسر بحيث لايشذّ عنها شيء منها أصلاً مع وضع أن لاتكون[۵] هناک علّةٌ واحدةٌ لولاها لانتفت السلسلة بأسرها متهافت؛ فمن خواصّ استيعاب الترتّب[۶] استيجاب علّة واحدة لولاها لم يكن[۷] شيء من السلسلة المترتّبة رأساً.

تصحيح
في السبيل التطبيقي و عدم كونه برهاناً

فأمّا السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه و لا صحّة لبرهانيته، [۷۹] بل إنّما قصاراه أن يكون دليلاً مّا من الدلائل؛ فاللامتناهيات في جهة واحدة ربّما تتطرّق[۸] إليها المفاوتة من الجهة التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللانهاية؛ و ليس يتصحّح تحريک اللامتناهي بكلّيته من جهة اللانهاية و إخراجه بكلّيته عن حدّه[۹] و حيّزه و عن الدرجات التي لآحاده بالأسر في تلک الجهة.

فإذن إذا طُبّق طرف السلسلة اللامتناهية الزائدة على طرف السلسلة اللامتناهية الناقصة تطبيقاً وهمياً أو فرضياً انتقلت الزيادة و[۱۰] الفضل لا محالة إلى الوسط، و لايزال تنتقل[۱۱] و تتردّد[۱۲] في الأوساط مادام الوهم أو الفرض عاملاً للتطبيق[۱۳]، و لايكاد تنتهي إلى حدٍّ بعينه عوض، فإذاما انبتّ[۱۴] عمل الوهم اتّفقت المفاضلة على ذلک الحدّ.

و بالجملة: لا مصير[۱۵] للمفاوتة إلى جنبة اللانهاية أبداً، بل إنّها أبداً في جنبة

---

۱. ن و ج: لايكون.
۲. ن و ج: لم يكن.
۳. ج: لانتفت.
۴. س و ن: الترتّب.
۵. ن: لايكون.
۶. ن: الترتيب.
۷. س: لم تكن.
۸. ج: يتطرّق.
۹. ن: جدّه.
۱۰. ن: ـ و.
۱۱. ج: ينتقل.
۱۲. ج: يتردّد؛ ن: يترود.
۱۳. ن: للطتبيق.
۱۴. ن: انبثّ.
۱۵. ن: و الجملة لاتصير.

التناهي، إمّا في الطرف و إمّا في شيء من الأوساط.

تصحيح
في إثبات استحالة الدور ببراهين استحالة التسلسل

الثلاثة من البراهين الخمسة ـ أعني ماعدا التضايف و الحيثيات ـ ناهضةٌ بالقضاء النافذ[١] في السلسلة الدورية أيضاً؛ إذ[٢] في الصورة الدائرة أيضاً يلزم الوسط بلاطرفٍ؛ لأنّ الآحاد بالأسر تكون[٣] أوساطاً؛ فيكون المجموع باللحاظ الإجمالي وسطاً بلاطرفٍ، و يلزم أن تكون[۴] المعلولية مستوعبةَ الآحاد بالأسر على سبيل الترتّب، و لا هناک علّة واحدة بعينها إذاما[۵] انتفت انتفت السلسلة بأسرها، و يحكم العقل الصريح أنّ الآحاد بالأسر سواسية الذوات بحسب الفاقة، فمن أين يحصل[٦] واحدٌ مّا منها حتّى يحصل واحد آخر؟

تصحيح
في عدم جريان براهين التسلسل في التسلسل التنازلي
في جانب المعلولات

إنّما سلطان قضاء البراهين في إحالة التسلسل على التصاعد في جانب العلل لا على التنازل في جانب المعلولات، و إنّما أعني بها المعلولات الصدورية في الوجود و التقرّر؛ و لست أعني المعلولات التأليفية في تحصّل[٧] نفس الحقيقة و تقوّم جوهر المهيّة؛ فمن المقترّ مقرَّ الإنصراح أنّه يمتنع أن تأخذ الأنواع المتنازلة في مذهب التركيب المتسافل مأخذاً سيّالاً لا على الوقوف عند نهاية سافلة بعينها لايتعدّاها، كما يمتنع ذلک في الأجناس المترتّبة في مذهب التركيب المتصاعد؛ و إلّا لم يكد[٨] يتصحّح للطبيعة المبهمة

---

١. ن: الناقذ؛ س: الناف.
٢. س: أو.
٣. ن: يكون.
۴. ج: يكون.
۵. ج و ن: + انّه.
٦. ج: تحصيل.
٧. ج: ـ تحصّل.
٨. ج: ـ لم يكد.

الجنسية تحصّلٌ مستتمٌّ أصلاً. فلم‌يكد يتصحّح لها وجودٌ مستتبٌّ[١] أبداً.

و الفيصل: أنّ في التراقي[٢] لاتكون[٣] علّةً يتعيّن أنّها تتقرّر[٤] أوّلاً ثمّ منه تدخل[٥] السلسلة بأسرها في التقرّر. فذلک ميزان الحكم بالإحالة[٦]؛ و الإمر في التراقي على خلاف ذلک.

فإن آد سرّک أنّ برهانَى التضايف و الحيثيات ليس ميزانهما[٧] ذلک بل حكمهما منسحب الذيل على الجانبين، فتدبّر أنّ مناط القضاء على السلسلة اللامتناهية بالبطلان استجماعُ وصفَيِ الترتّب و الإحتشاد في الوجود، و العلل و المعلولات المحتشدة في الوجود[٨] ليس لها بحسب الوجود إلّا المعية الصرفة من دون ترتّب و تسابق في الأعيان أصلاً. إنّما الترتّب و التسابق بينهما بحسب مرتبة الذات و[٩] في لحاظ العقل، و القسطاس الفارق قائم هناک بالقسط؛ إذ[١٠] العقل يحكم أنّ العلّة كما هي متقدّمة المرتبة في تقرّر الذات على مرتبة ذات المعلول فكذلک هي متقرّرة الذات في مرتبة تقرّر ذات المعلول بتّةً؛ ضرورة أنّ نفس مرتبة ذات المعلول[١١] من ذات العلّة فكيف تكون[١٢] ذات العلّة منتفيةً في تلک المرتبة؟

فإذن تكون[١٣] العلل المترتّبة متقرّرةً في مرتبة ذات المعلول الأخير[١٤]؛ فالعقل يصادف هناک الترتّبَ و الإحتشادَ؛ فينسحب عليها حكم البرهان لامحالة على خلاف شاكلة الأمر في المعلولات المترتّبة لعلّةٍ مّا بعينها؛ حيث إنّ المعلولات لاتكون[١٥] متقرّرةً في مرتبة تقرّر ذات العلّة.

و من سبيل آخر: إنّما الترتّب الذي ينسحب عليه الحكم ما يكون طباعي نظام

---

١. ن: مسبب.
٢. س: و الفيصل في أنّ التراخي
٣. ج و ن: لايكون.
٤. ج و ن: يتقرّر.
٥. ج: يدخل.
٦. ن: بالإصالة.
٧. س: ميزان؛ ج: ميزانها.
٨. ن: + و.
٩. ن: ـ و.
١٠. ج: إذا.
١١. ج: ـ ضرورة أنّ نفس مرتبة ذات المعلول.
١٢. ج: يكون.
١٣. ج و ن: يكون.
١٤. ج و ن: + المتقرّرة.
١٥. ج و ن: لايكون.

السلسلة إمّا في الوضع بحسب الطبع إذاما[1] كانت السلسلة من ذوات الأوضاع، و إمّا في الوجود بالنظر إلى ذوات الآحاد بحسب علاقة الإفتقار و الإفتياق إذاما كانت هي من علل و معلولات لا ما يكون بمجرّد اعتبار التسابق الرتبي من جهة اتّخاذ أمرٍ مّا مبدأً محدوداً؛ فذاك منقلب بانقلاب الإعتبار و منبتّ[2] بانبتاته.

[۸۰] و إذن فمن المتّضح أنّه إذا تراقت العلل إلى لا نهاية[3] كان[4] الترتّب و اللانهاية اللذان هما معاً مناط الحكم بالإمتناع في جهة واحدة.

و أمّا إذا ترامت المعلولات إلى لا نهاية فالترتّب في جهة و اللانهاية[5] في خلاف تلك الجهة، ضرورة أنّ المعلول متوقّف على العلّة مفتاق إليها لا بالعكس.

[۸۱] ثمّ مهما تكن العلّة مؤثّرةً بالذات في كلّ معلول من معلولاتها القريبة و البعيدة، واصلة الأثر إلى المراتب بأسرها[6]؛ ـ لكون معلول معلولها بطباع جوهره مفتاقاً و مستنداً إليها بالذات لا بما أنّها علّة علّته فقط ـ تكن[7] فى العلّة علّياتٌ لا متناهية في[8] إزاء[9] معلوليات معلولاتها المترتّبة اللامتناهية بالقياس إليها، و ينحفظ تكافؤ العلّيات و المعلوليات في السلسلة.

فإذن إنّما ينهض[10] برهان التضايف في ترامي المعلولات لعلّة واحدة إلى لا نهاية إذاما لم تكن[11] علّيتها بالذات إلّا بالقياس إلى معلولها القريب، كما كلّ واحد منها بالقياس إلى الذي في جنبه.

تصحيح

في سبيل آخر لإثبات استحالة التسلسل

و هناك سبيل آخر رابع: و هو أنّ سلسلة المعلولات المترتّبة اللامتناهية المستندة إلى

---

۱. ن: إذا. ۲. ن: منبتاً. ۳. ن: إلى نهاية.
۴. ن: كانت. ۵. ج: ـ فالترتّب في جهة و اللانهاية. ۶. س: ـ بأسرها.
۷. ن: يكن. ۸. ج: ـ في. ۹. ج: بإزاء.
۱۰. ن: ينهض. ۱۱. س: تكن.

الموجود الذي ليس هو منها بل هو من وراء الكلّ و بكلٍّ محيطٌ جملةً بما هي الموجود الجملي، و آحاداً بما هي[۱] الآحاد المتكثّرة المفصّلة، و طولاً و عرضاً، لكلّ من آحادها معلولية و علّية و لنفسها ـ و هي المجموع بما هـو المـجموع ؛ أعـني مـعروضَ الهـيئة المجموعية الذى هو موجود آخر وراء كلّ واحدٍ واحدٍ من الآحاد الموجودة ـ مـعلولية بلا علّيةٍ، و للموجود الخارج الذي هو علّة آحاد السلسلة و نفسها الجملي جميعاً علّية بلا معلوليةٍ؛ فآحاد السـلسلة بـالأسر مـعلولات و عـلل و نـفس السـلسلة[۲] الجـملية المجموعية معلول محض من غير علّية، و الموجود الخارج علّة محضة على الإطلاق من غير معلولية، [۸۲] و له علّية محضة واحدة في إزاء معلولية الموجود السلسلي الجملي و علّيات محضة مترتّبة لا متناهية بالذات و بالقصد الأوّلي فـي إزاء مـعلوليات الآحـاد المترتّبة اللامتناهية المستندة إليه بالذات و بالقصد الأوّلي طولاً و عرضاً.

فإذن قد استتبّ أنّ تكافؤ عدد المتضايفات من جهات شتّىٰ و استقرّ[۳] الأمر مـن سبل عديدة.[۴]

تقويم
في أقسام الفيض الإلهي، السبب الحقّ و وحدته، و كون الوسائط مصحّحات المسبّبية

أما[۵] كنتَ قد استيقنتَ أنّ طباع الجواز مفتقر إلى القيّوم الواجب بالذات بـالذات؛ فـإذن ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾[۶] و اعلمن أنّ سلسلة الجائزات المترتّبة بما أنّ كلّ مِـن آحـادها بحسب جوهر ذاته الجوازية مجعول[۷] الواجب[۸] بالذات بالذات[۹] سلسلة عرضية سواسية

---

۱. س: ـ بما هي.
۲. ج: ـ الجملي جميعاً علّية بلامعلولية؛ فآحاد السلسلة بالأسر معلولات و علل و نفس السلسلة.
۳. ج: استقرار.
۴. ن: ـ تصحيح و هناك سبيل آخر رابع ... من سبل عديدة.
۵. ن: امّا.
۶. هود /۱۱۲.
۷. ج: مجعولة.
۸. ج: للواجب.
۹. ج: ـ بالذات.

الآحاد في الفاقة و الإستناد إليه ـ جلّ مجده ـ بالذات من بدو الأمر على سنّة واحدة، و بما أنّ[1] هي مترتّبة الآحاد منوطة البعض بالبعض سلسلة طولية منتهية إليـه ـ تـعالى ـ بالضرورة البرهانية، مفتاقة[2] الآحاد إلى الإنتهاء إليه أخيراً[3] من بدو الأمر و هـي غـير سواسية الآحاد بحسب هذه الفاقة بل آحادها متضاعفة الفاقة إليه ـ سبحانه ـ من هـذا السبيل[4] على حسب تضاعف البُعد من حيث تضاعف الأسباب و الشرائط التـي هـي مسبّبات بالقياس إلى مسبّب الأسباب من غير سبب و مجعولات من تـلقائه، و نـفس السلسلة بـما هـي الشـيء السـلسلي الجـملي مـوجود[5] واحـد شـخصي مـجموعي متكثّر الأجزاء متمايز الآحاد متباينها مستند إلى جناب جاعليته المحضة بـنفس ذاتـه الحقّة مرّةً واحدةً.

فإذن الفيض الإلهي يصل إلى ذوات المعلولات بالوسائط و بدونها معاً، و التأثـير الذي بالواسطة مقهور[6] تحت التأثير الذي لا بواسطة.

على أنّا قد كنّا تلونا عليک أنّ المفتاق إليه بالقصد الأوّل إنّما هو العـلّة الجـاعلة الموجبة و إنّما ساير العلل مصحّحات الإستناد بالفعل و مهيّات الصلوح لقبول الفيض، و قد تبرهن لک أنّ الذات الجائزة لن تشمّ[7] رائحةَ الجاعلية؛ إذ مـاشمّت رائـحةَ إيـجاب الوجود و دفاع العدم.

فإذن إنّما السبب الحقّ للمسبّبات إلى لانهاية القيّوم المطلق ـ جلّ ذكره ـ و الوسائط مصحّحات المسبّبية بالفعل و منتظرات[8] الصلوح للمجعولية و التكافؤ الذي هو مقتضى طباع المضايفة مستقرّ على سريره.

ثمّ مع ذلک كلّه فإنّ هناک معرفةً شاهقةً ربوبيةً أنت عن سبيلها بعد فـي[9] غـفلةٍ

---

۱. ج: ـ أنّ. ۲. ن: مضافة. ۳. ن و ج: + لا.

۴. ج: القبيل. ۵. ن: الموجود.

۶. قوله: «مقهور» و كذلک قوله: «ثمّ مع ذلک كلّه» كلّ ذلک منه قدّس اللّه ضريحه المقدّس إلى توحيد الفعل و الفاعل؛ فأحسِن التامّلَ. «نوري» ۷. س: لن يشمّ. ۸. ج: مشطّرات.

۹. ج: عن.

ساذجةٍ و هي أنّ جاعل الكلّ ـ جلّ سلطانه ـ ليس يصحّ[1] أن تكون وحدته[2] الحقّة **[۸۳]** وحدةَ[3] واحدٍ من أعداد الوجود بل يجب أن يكون هي أجلّ و أعلى من أن يسعها طور الوحدة العددية و تشملها[4] سنّة الأمر في الوحدات الأعدادية.

تصحيح

في عدم اختصاص براهين استحالة التسلسل بالجاعلات

براهين إحالة[5] اللانهاية في العلل غير متخصّصة[6] بالجاعلات بل هي نافذة الحكم في الشرائط و المصحّحات أيضاً؛ فلو تراقت المنتظرات[7] لا إلى أوّل لم يكن يتصحّح الجعل و المجعولية في شيء من المراتب أصلاً[8].

تصحيح

في المعية الوجودية المعتبرة في نهوض البرهان

المعية في الوجود المعتبرة في نهوض البرهان أعمّ من أن يكون بحسب أُفق التغيّر و التصرّم ـ و هو الزمان ـ أو بحسب وعاء صريح الوجود الذي هو متن الواقع و دفتر التقرّر، و يعبّر عنه بالدهر. فالعلل المتراقية لا إلى بدايةٍ **[۸٤]** ممتنعةُ الوجود في الدهر و إن كانت متعاقبةً بحسب الوجود في الزمان؛ و المعلولات المترامية إلى لانهايةٍ سابقةُ[9] الوجود في الدهر. فإذا كانت متماديةَ الوجود في الزمان على التعاقب فإنّما يتصوّر تماديها و تعاقبها في الزمان لا إلى نهاية على شاكلة السبيل اللايقفي لا غير.

---

۱. ج: ـ يصحّ.
۲. ن: وحدتها.
۳. ج: + واحدة؛ ن: + واحد.
۴. ج: يشملها.
۵. ن: إهالة.
۶. س: مختصّصة.
۷. ج: مشطّرات.
۸. ن: ـ أصلاً.
۹. س: سائغة.

تصحيح
في إبطال القول بترتبٍ آخر غير الترتّب العلّي في الأمور اللامتناهية

لاتصغينّ إلى شرذمة مِن المتقدّمين فيما يحرّكون به ألسنتَهم أنّ في الأُمور اللامتناهية من دون الترتّب بالعلّية و المعلولية أيضاً ترتّباً من حيث إنّ معروض الوحدة جزءُ معروض[١] الاثنوة، و معروض الاثنوة جزء معروض الثلثية؛ لأنّه بالضرورة الفحصية بل الفطرية موجود آخر وراء كلّ[٢] واحد من الإثنين و ليس هو بخارج من الموجود الذي هو وراء كلّ واحد[٣] من معروضات الوحدات الثلاث؛ و هكذا إلى أقصى المراتب و إن لم يكن عدد الإثنين مثلاً جزءَ عدد الثلاثة؛ لأنّ العدد متألّف من الوحدات لا من الأعداد؛ فذلك الترتّب ساحب[٤] ذيل البرهان القاضي بالإستحالة عليها أيضاً.

أما لک إن كنت ذا فطانة[٥] مأخوذة بيديک أن تثقف[٦] فتعرف أنّه فرقانٌ مّا بين أن تلحظ الوحدة الغير المتكرّرة مرّتين مثلاً على أن تكون الوحدة الغير المتكرّرة[٧] هي الملحوظ بالذات و بالقصد الأوّل و لكن مرّتين مثلاً،[٨] و بين أن تلحظ الوحدة المتكرّرة مرّةً واحدةً على أن تكون الوحدة المتكرّرة[٩] المثنّاة[١٠] هي الملحوظ بالذات من أوّل القصد و بدو الأمر.

ففي اللحاظ الأوّل وحدتان مثلاً غير متكرّرتين هما متقدّمان بالطبع على الاثنوة،[١١] يعبّر عنهما بالوحدات بالأسر؛ و في اللحاظ الثاني وحدة متكرّرة معبّر عنها بمجموع الوحدات، و ذلک هو الاثنوة مثلاً المتأخّرة بالطبع عن الوحدتين الغير المتكرّرتين[١٢].

---

١. ن: ـ جزء معروض. ٢. ن: ـ كلّ. ٣. س: ـ كلّ واحد.
۴. ج: ساحت. ۵. ن: فتانة. ٦. ج و ن: تتثقف.
٧. ج: ـ مرّتين مثلاً على أن تكون الوحدة الغير المتكرّرة.
٨. ن: ـ على أن تكون الوحدة الغير المتكرّرة هي الملحوظ بالذات و بالقصد الأوّل و لكن مرّتين مثلاً.
٩. ن: ـ مرّةً واحدةً على أن تكون الوحدة المتكرّرة. ١٠. ن: المتناه.
١١. ج: + و. ١٢. ن: المتأخّرة بالطبع غير الوحدتين المتكرّرتين.

و كذلک سبيل القول[۱] في الواحد و الإثـنين؛ أي مـعروض الوحـدة و مـعروض الإثنينية[۲]؛ فالإثنان مجموع مـعروضَى الوحـدتين بـما هـو[۳] مـجموع المـعروضين لا معروضا[۴] الوحدتين بالأسر بما هما معروضاهما بالأسر. و على هذا السـبيل شـاكـلة الفرقان بين المحدود و الحدّ.

فإذن العدد مطلقاً هو مجموع الوحدات لا يتألّف أصلاً إلّا من الوحدات بـالأسر و ليس يدخل شيء من مجموع الوحدات[۵] بما هو مجموع الوحدات في قوام[۶] حقيقة شيء من الأعداد. بل إنّما الوحدات بالأسر بما هي الوحدات[۷] و إن كان مجموع الوحدات من لوازم ما يدخل في الحقيقة، فإنّما الداخل في قوام[۸] حقيقة الثلاثة مثلاً الوحدتان باللحاظ الأوّل لا الوحدة المتكرّرة باللحاظ الثاني التي هي حقيقة عدد الإثنين و إن كانت تلک من اللوازم لحقيقة الثلاثة؛ و كذلک إنّما الداخل في معروض الثلاثة كثلاثة من الرجال مثلاً معروضا الوحدتين كالرجلين بما هما رجلان لا معروض الإثنين؛ أعني مجموع الرجلين بما هو المجموع، بل معروض الإثنين موجود خارج عن معروض الثلاثة و إن كان لازماً له، و الضروري هو أنّه ليس الإثنان ممّا يخرج عن الثلاثة بجميع اللحاظات.

و لبعض من سبقنا مِن فلاسفة الإسلام طريقة أُخرى في الأوسط الجرجاني هي أنّ كلّ عدد فإنّ حقيقته[۹] الوحدات التي مبلغها ذلک العدد بشرط انتفاء وحدة أُخرى، و إنّما يتنوّع العدد بالوحدات المتحقّقة[۱۰] بالأسر؛ فعنده ليس عدد الإثنين مثلاً بما هـو عـدد الإثنين[۱۱] من اللوازم أيضاً لعدد الثلاثة مثلاً بما هو عدد الثلاثة، كما ليس هو من المقوّمات لحقيقته[۱۲]، و كذلک معروضات الإثنين بالقياس إلى معروضات الثلاثة مثلاً.

---

۱. ن: العقول.
۲. ج: الإثنية.
۳. ج: ـ مجموع معروضى الوحدتين بما هو.
۴. ن: معروض.
۵. ن: ـ بالأسر و ليس يدخل شيء من مجموع الوحدات.
۶. ن: قوامه.
۷. ج: + بالأسر.
۸. ن: ـ قوام.
۹. س: حقيقة.
۱۰. ن: المتجدّدة.
۱۱. ج و ن: ـ مثلاً بما هو عدد الإثنين.
۱۲. ج: المقولات الحقيقية.

تقويم
في أنّ النظر في أىّ كمالٍ يسوق العقل إلى الموجود الذي ذلک الكمال عين ذاته

ما أبصرک إن كنت من المتبصّرين أنّه كما النظر في وجودٍ مّا و في ثباتٍ[١] مّا أو في طبيعة الوجود و في طبيعة الثبات و في شخصيةٍ مّا أو في طبيعة التشخّص[٢] [٨٥] يسوق العقلَ إلى الموجود الثابت الحقّ و إلى أنّه وجود صرف قائم بذاته و وجوب[٣] محض قائم بذاته و ثبات حقّ قائم بذاته و إلى المتشخّص[۴] الحقّ و إلى أنّه تشخّص[۵] قائم بذاته[٦].

إذ ما لم يحقّ[٧] وجود بالذات و وجوب[٨] بالذات و ثبات بالذات و تشخّص بالذات لم يتصحّح وجود[٩] بالغير و وجوب بالغير و ثبات بالغير و تشخّص بالغير؛[١٠] و ما لم يكن من المتقرّر وجودٌ هو وجود نفسه و قائم بنفسه، و وجوبٌ هو وجوب نفسه و قائم بنفسه[١١]، و ثبات هو ثبات نفسه و قائم بنفسه، و تشخّص هو تشخّص نفسه و قائم بنفسه، لم يدخل في التصحّح وجود و وجوب و ثبات و تشخّص قائمة بنفسها[١٢] بالمهيّة هي وجود المهيّة و وجوب المهيّة و ثبات المهيّة و تشخّص المهيّة.

فكذلک النظر في علمٍ مّا و في طبيعة العلم يسوق إلى العليم الحقّ و إلى أنّه بكُنه ذاته نفس العلم المطلق القائم بالذات، و في قدرةٍ مّا و في طبيعة القدرة إلى القدير الحقّ و إلى أنّه بمرتبةٍ حقيقتُه صرفُ القدرة المطلقة التامّة القائمة بذاتها، و في ارادةٍ مّا و في طبيعة الإرادة و الإختيار إلى المريد الحقّ المختار المطلق و إلى أنّه بنفس ذاته كُنه الإختيار المطلق و الإرادة التّامة الحقّة القائمة بنفسها، و في حيوةٍ مّا و في طبيعة الحيوة إلى الحىّ الحقّ و إلى أنّه بمرتبةٍ ذاتُه محضُ الحيوة الحقّة القائمة بذاتها، و في نورٍ مّا و في طبيعة

---

١. ج و ن: إثبات.
٢. س و ج: الشخص.
٣. ن: وجود.
۴. س: المشخّص.
۵. س و ج: تشخيص.
٦. ج: ـ و إلى المتشخّص الحقّ و إلى أنّه تشخّص قائم بذاته.
٧. ج: لم تحقّ.
٨. ن: وجود.
٩. وجوب.
١٠. ن: ـ و وجوب بالغير و ثبات بالغير و تشخّص بالغير.
١١. ن: ـ و وجوب هو وجوب نفسه و قائم بنفسه.
١٢. ج و ن: ـ بنفسها.

النور إلى نور الأنوار و إلى أنّه بكُنه حقيقته عينُ النور الحقّ القائم بذاته الذي هو نور لنفسه بنفسه و ينبوع الأنوار العقلية و الحسّية.

إذ ما لم يحقّ علمٌ مطلقٌ و قدرةٌ مطلقةٌ و إرادةٌ تامّةٌ و حيوةٌ محضةٌ و نورٌ حقٌّ بنفس الذات و قائمةٌ بالذات لم يكد يتصحّح علمٌ و قدرةٌ و إرادةٌ و حيوةٌ و نورٌ بسبب الغير و[۱] قائمةٌ بالغير[۲]؛ فعسى يكون قد بدى[۳] الآن وجه قوله ـ عزّ من قال ـ: ﴿ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيْمٌ ﴾[۴] بازغاً سرّه شارقاً نوره.

و بالجملة: فكذلک سنّة كلّ ما هو كمال مطلق للتقرّر[۵] بما هو التقرّر و للوجود[۶] بما هو الوجود[۷]؛ فقد تلونا على قبلک أنّه لا يهب الكمالَ مَن هو قاصر عنه، و كلّ مَن ليس الكمال عينَ مرتبةِ ذاته و كُنه نفس حقيقته فهو القاصر عنه.

تكملة التقويمات
في أنّ الوجود و الكمال منحصر في الواجب بالذات، و ما سواه من الحقائق ظلاله

فإذن قد اتلأبّ أنّ الإستناد إلى القيّوم الحقّ الواجب بالذات ـ تعاظم سلطانه ـ بحسب كلّ اسم من أسمائه[۸] الحُسنىٰ البهيّة الكمالية التي هي بأسرها لنفس كُنه حقيقته[۹] الحقّة من كلّ جهةٍ ملاک كون المستند مَظهَر الإسم و مَجلى الكمال الذي الإسم[۱۰] بإزائه؛ فكُنه ذات القيّوم الحقّ هو الحقيقة الحقّة و ما سواه من الحقائق ظلال الحقيقة، و هو الوجوب الحقّ و الوجوبات بأسرها غيره[۱۱] ظلال الوجوب، و هو الثبات الصرف و ساير الثباتات بأسرها ظلال الثبات، و هو التشخّص الحقّ و ما عداه من التشخّصات ظلال[۱۲] التشخّص، و هو

---

۱. ج: ـ و.
۲. ج: ـ بالغير.
۳. ن و ج: بدى.
۴. يوسف / ۷٦.
۵. ن: للمتقرّر.
٦. س: الموجود.
۷. ن: وجود.
۸. ن: الأسماء.
۹. ن: حقيقة.
۱۰. ج: ـ الإسم.
۱۱. ج: ـ غيره.
۱۲. ج: أظلال.

العلم الحقّ المطلق و سایر العلوم کلّها ظلال العلم، و هو القدرة الحقّة التامّة و سایر القدر[1] قاطبةً ظلال القدرة، و هو الإرادة المطلقة و الإختیار الحقّ[2] و سایر الإرادات و الإختیارات علی الإطلاق ظلال الإرادة و الإختیار. و هو الحیوة المحضة الحقّة و ما لسایر الأحیاء سواه[3] بأسرها ظلال الحیوة، و هو النور الحقّ و ما عداه جمیعاً من الأنوار العقلیة إلی الأنوار الحسّیة قاطبتها ظلال النور.

فإذن لا وجود و لا وجوب و لا ثبات و لا تشخّص و لا علم و لا قدرة[4] و لا إرادة و لا حیوة و لا نور و لا حول و لا قوّة إلّا باللّه العليّ العظیم.

---

۱. ج و ن: القدرة.	۲. ج: ـ الحقّ.	۳. ن: سواء.
۴. ج: ـ و لا قدرة.

فصل ثالث

فيه تقويمات تقديسية

في أنّ الواجب بالذات مهيّته إنّيته، و كلّ ذي مهيّةٍ وراء الإنّية فهو معلول

القيّوم الواجب بالذات لا يسوغ له وجود و وجوب وراء نفس الذات و مهيّة وراء نفس الإنّية؛ فما أبين عندک أنّ الإنّية[1] ـ أعني الوجود و الوجوب ـ يحتذى[2] نفس الذات المتقرّرة على سبيل التأكّد[3] في كونها بعلّة أو بعلّية أو لا بعلّة و لا بعلّية أصلاً، بل إنّ كونها بعلّة أو بعلّية أو لا بعلّة و لا بعلّية ليس معاده و مفاده[4] إلّا كون نفس الذات المتقرّرة المتأكّدة كذلک. إذ الوجود إنّما مطابَقه و ما يحاكيه نفس الذات المتقرّرة، و الوجوب نفس تأكّدها في نفسها لا معنىً مّا وراء المهيّة يقوم بها قياماً انضمامياً أو انتزاعياً، و الواجب بالذات [٨٦] بنفسه متقرّر الذات و الحقيقة لا بعلّة و لا بعلّية؛ [٨٧] إذ لا يعقل كون الشيء جاعلَ[5] نفسه بالضرورة الغريزية[6] لفطرة[7] العقل؛ فيكون وجوده و وجوبه أيضاً بنفس مرتبة الحقيقة لا بعلّة و علّية[8] أصلاً، و ما يكون للشيء بنفس ذاته لا بعلّة غير ذاته و لا بعلّية من ذاته لا يكون أمراً يزيد على مهيّته[9].

و أيضاً: لو كانت إنّيته وراء مهيّته[10] لكانت مقتضاةً لنفس مهيّته[11]؛ إذ لا يصحّ هناک الإستناد إلى الغير فتكون[12] مهيّته في مرتبة الإقتضاء غيرَ عريّةٍ عن الإنّية؛ [٨٨] لأنّ الإنّية

---

١. ج: الآنيّة.
٢. ج: تحتذى.
٣. ج: ـ التأكّد.
٤. ن: ليس مفاده و معاده.
٥. ج: جاعلاً.
٦. ن: الغريز.
٧. ج: لفطرت.
٨. ج: بعلّية.
٩. س: مهيّة.
١٠. س و ج: مهيّة.
١١. س و ج: مهيّة.
١٢. ج: فيكون.

أوّل ما ينتزع[۱] من المهيّة الحقيقية الغير المكذوبة. فإذن يلزم إمّا أن تكون[۲] إنّيةٌ مّا بعينها هي قبل نفسها و إمّا أن تكون[۳] هناك إنّيات ذاهبة[۴] إلى لانهاية؛ ثمّ الإنّيات اللامتناهية بلامتناهيتها بالأسر كالإنّية الأولى في حكم المسبوقية [۸۹] بإنّية[۵] أُخرى هي ورائها و خارجة عنها.

و بالجملة: الأمر ذاهب إلى حيث ينتهي إلى إنّيةٍ ليست هي وراء المهيّة، و اللامتناهية ليست تعنى عنها من ذلک الإنتهاء شيئاً؛ و أيضاً وجوب الوجود[۶] بالذات ينبوع جملة الحقائق و المبدأ المطلق الذي منه تصحّ[۷] كلّ حقيقة، فكيف يسوغ أن لايكون هو في نفسه حقيقةً قائمةً بذاتها، بل معنىً مّا قائماً بمهيّته[۸]؟ فإذن مهيّته ـ سبحانه ـ هي بعينها إنّيته، و كلّ ذي مهيّةٍ وراء الإنّية[۹] فهو معلول.

تقويم
في أنّ القيّوم الواجب بالذات بسيط الحقيقة و أحديّ الذات

القيّوم الواجب بالذات ـ تعالى مجده ـ بسيطة الحقيقة بساطةً حقّةً، أحديّ الذات أحديةً مطلقةً من كلّ جهة لايتصوّر[۱۰] لذاته أجزاء منها تألّف القوام و تقوّم الحقيقة ـ سواء عليها أكانت مبادي عينية أم أجزاء حدّية ـ و لا أجزاء إليها انحلال الذات و الهويّة الشخصية.

أمّا التي منها التألّف[۱۱] و التقوّم، فلأنّها[۱۲] إمّا أن تكون[۱۳] واجبات بالذات أو

---

۱. ج: يتنوع.
۲. ج و ن: يكون.
۳. ن: يكون.
۴. ج: ذاهبة.
۵. ج: بآنية.
۶. ج: الوجوب.
۷. ج: تصحّح.
۸. س: مهيّة.
۹. س: الإنّيته.
۱۰. ج: ـ لايتصوّر.
۱۱. ن: للتألّف.
۱۲. حاشية «س»: سبيل آخر في إحالة هذا الشقّ؛ و تحصيله: أنّ كون الجزء فرداً آخر من أفراد مهيّة الكلّ إنّما يتصحّح في الأجزاء التي إليها الإنحلال و هي الأجزاء المقدارية المتوافقة و الموافقة للكلّ في المهيّة لا غير؛ و لايتصحّح في الأجزاء التي منها التألّف أصلاً ـ لا في الأجزاء المعنوية المتباينة و لا في الأجزاء الحملية الحدّية ـ فلو كانت الأجزاء التي منها إيتلاف الحقيقة الوجوبية واجبات بالذات لم‌يكن الواجب بالذات إلّا كلّ واحد واحد منها دون الشيء الواحد المؤتلف من جميعها؛ فإذن ينخرق الفرض و ينعطف النظر إلى بيان بساطة كلّ منها بحسب الحقيقة. «منه سلّمه اللّه».
۱۳. ن: يكون.

جائزات الذوات [۱] أو على التشابک و التشاطر:

[۹۰] فالواجبات بالذات كلّ منها بنفسه منفرد الوجود منفصل الهويّة عن غيره غير متعلّق بالذات بآخر منها؛ إذ لا يصحّ منها بقياس بعضها إلى بعض إلّا الجواز الخاصّ بالقياس إلى الغير، فكيف يتصحّح أن تتأحّد منها حقيقة محصّلة وحدانية؟ بل إذن ليس الواجب بالذات إلّا كلّ واحد منها؛ فليعطف النظر إلى بساطته.

و الجائزات [۲] من أولات المهيّات باطلات الذوات، هالكات الهويّات، فاقرات الحقائق في حدّ أنفسها؛ فلا يعقل أن يتصحّح من إيتلافها الحقّ المحض و الغنيّ المطلق؛ و من المستبين أنّ فقر الجزء [۳] هو بعينه فقر الكلّ، و هلاكه إمّا نفس هلاک الكلّ [۴] و إمّا في قوّة هلاكه. [۵]

و الإشتباک مشاطرة بالوجوب و الجواز أى بالحقّية [۶] المحضة و الهلاک الصرف و الفعلية الحقّة و القوّة البحتة و الغنى المطلق و الفقر الساذج؛ فهل يستصحّ ذو جبلّةٍ مّا [۷] عقليةٍ تجويزَ ملاحمة الباطل بالحقّ و تسويغَ تصحّحِ مَن هو الحقّ المحض و الغنيّ المطلق مِن تلاحم الباطل و الحقّ و مِن ازدواج الغنيّ و الفاقر؟ و هل الحقّ [۸] الغنيّ إلّا الذي هو [۹] مِن وراء الباطل الفاقر؟ فهو وحدة القيّوم الواجب بالذات الذي نحن في ذكر أحديّته، و الباطل الجائز خارج عنه و فاقر إليه.

ثمّ لو كان للواجب بالذات أجزاء خارجية معنوية أو أجزاء حدّية محمولة لكان مَن هو المتقرّر بنفسه متأخّراً عن شيءٍ مّا تأخّراً بالطبع أو تأخّراً بالمهيّة، و لا يكاد يسعه [۱۰] مساغٌ في تسويغ العقل.

[۹۱] و أمّا التي إليها الإنحلال [۱۱] و هي الأجزاء الكمّية فلأنّها ليست بمعدومات

---

۱. ج: الذات. ۲. ن: + و. ۳. ج: الجايزات.

۴. حاشية «س»: إن كان من الأجزاء المحمولة الحدّية. «منه سلّمه اللّه».

۵. حاشية «س»: إن كان من الأجزاء المباينة المتباينة الخارجية. «منه سلّمه اللّه».

۶. ج و ن: بالحقيقة. ۷. ج: ـ ما. ۸. ج: ـ الحقّ.

۹. ن: ـ هو. ۱۰. ج: يسيغه. ۱۱. س: انحلال.

صرفة و لا بمتفارزة و مفارزة[١] الكلّ في الوجود بل انّها موجودة بعين وجود الكلّ متوسّطة في الوجود بين صرافة القوّة و محوضة الفعل؛ فلو كان يتصوّر للواجب بالذات مثل هذه الأجزاء: فإن كان كلّ منها أو شيء منها[٢] واجباً بالذات كان الواجب بالذات متوسّطَ الوجود بين صرافة القوّة و محوضة الفعل؛ و إن كانت هي بأسرها جائزات بالذات فكيف يصحّ أن ينحلّ الواجب بالذات إلى الجائزات الصرفة، و الموجود الحقّ إلى الهالكات بحسب سنخ جوهر المهيّة و الأجزاء الإنحلالية تكون[٣] متشابهةً و مشابهةَ[٤] الكلّ متّفقةً و موافقةَ الكلّ في المهيّة بتّةً[٥]؟

ثمّ هذه الأجزاء إنّما تصحّ للمهيّات الإمتدادية، كما المبادي[٦] العينية للذوات الهيولانية و المتقدّس عن الموادّ و عن الأحياز بمقدّس عن ذلک كلّه.

تقويم
في عدم كون حقيقة الوجوب بالذات طبيعةً مرسلةً جنسياً أو نوعياً

نقول قولاً مرسلاً[٧]: إنّ حقيقة الوجوب بالذات كما لايصحّ أن تندرج تحت طبيعة مرسلة فكذلک لايصحّ أن تكون نفسها طبيعةً مرسلةً جنسيةً متحصّلةً بفصولٍ ذاتيةٍ محصّلةٍ أو نوعيةً متشخّصةً بعوارض لاحقة مشخِّصة[٨].

أليس العقل في اللحاظ التحليلي الذى هو لحاظ[٩] التعيّن و الإبهام و ظرف التمايز و التخالط معاً يصادف طباعَ معنى الفصل و ما يقام مقامَه منمازاً[١٠] عن طباع معنى الجنس و ما يقام مقامَه و إن كان مضمّناً[١١] في وحدته المبهمة غير معطٍ إيّاه سنخَ طبيعته و قوامَ معناه،

---

١. ج: لا بمتقازرة و متفارزه؛ س: لا بمتقارزة و مفارزة. ٢. ج: ـ أو شيء منها.
٣. ن: يكون. ۴. ن: متشابهة. ۵. ن: ـ بتّةً.
٦. ج: كالمبادي.
٧. حاشية «س»: أي قولاً لايختصّ بنفي الطبيعة الجنسية أو الطبيعة النوعية بل يعمّهما جميعاً؛ و في هذا تعريضٌ مّا على الشيخ الرئيس. ٨. س و ن و ج: متشخَّصة. ٩. س: اللحاظ.
١٠. ج: متمايزاً؛ ن: متمازاً. ١١. ن: منضمّاً.

بل إنّما استقام[۱] تحصّله و تقوّم فعليته ذاتاً خاصّةً محصّلةً بالفعل؛ و كذلك العوارض المشخّصة خارجة عن طباع معنى النوع غير مضمّنة[۲] فيه بوحدته و لا بمفيدة[۳] إيّاه قوامَ الحقيقة و تقوّمَ الذات و تمامَ المعنى، بل إنّما الحصول بالفعل و التعيّن في الحصول بالفعل؛ و هذا أمر مفروغ عن استبانته في الشطر الكلّي من هذا العلم و في العلم الذي هو ميزان[۴] الأنظار و مكيال العلوم.[۵]

فإذن[۶] إنّما يتصوّر شيء من ذلك كلّه إذاما كان الحصول بالفعل ليست درجته هي بعينها درجةَ سنخ الطبيعة و مثابتها مثابةَ طباع المعنى؛ و بالجملة: ما إذا تُصُوِّر للطبيعة حصول بالفعل بعد تمام جوهر المعنى و وجودٌ ثانٍ بعد قوام سنخ الحقيقة.[۷]

---

۱. ج: استعمام؛ ن: استتمام. ۲ ن: غير منضمّة. ۳. ج: لمفيده.

۴. ن: غيران. ۵. حاشية «س»: أى مبرهن في الإلهي و المنطق.

۶. ج: فإن.

۷. قوله «و وجودٌ ثانٍ بعد قوام سنخ الحقيقة» هذا منه ليس يمكن أن يستقيمَ و يتمَّ بالنسبة إلى الطبيعة الجنسية على مشرب التحقيق بالحقّ؛ إذ سنخ الجنسية لايتصوّر له تقرّر و وجود أوّل بحسب نفسه و بحيال سنخه و جوهره أصلاً. نعم يشبه أن يستقيم بالنسبة إلى الطبيعة النوعية و سنخ حقيقتها المتحصّلة بالأصالة بحيال نفسها قبل التعيّن الشخصي. فإنّ منزلة التعيّن و التقرّر الشخصي من التعيّن و التحصّل النوعي الدهري منزلة الوجود و التحصّل الثاني من الأوّل.

و أمّا الحيثية الجنسية فإن هي إلّا محوضة الإبهام و مجرّد اللاتحصّل و صرف الإمكانية و الفاقد الإبهامية. نعم إنّ لطبيعة الجنسية بما هي جنسية يخترع معنى و مفهوم يشابه إليها و يعبّر عنها به اضطراراً هذا.

و هذا الذي ظهرنا ـ و هو لبّ لباب الحقّ الجاري مجراه ـ إنّما هو مشرب التحقيق الماحض المعروف بمشرب أصالة الوجود و أصله؛ و أمّا القول على أصل المهيّة و أصالتها و اعتبارية الوجود فاللازم منه الذي لايتصوّر المفرّ عنه هو ما أفاده قدّس اللّه ضريحه المقدّس. إذ المعنى الجنسي الحاضر في الذهن عند التحليل العقلي ماتراً عن المعنى الفصلي بل و عن النوعي في طور تميّز المحدود و تميّزه عن الحدّ؛ و له تحصّل في نفسه، و تحصّله بالفصل و تنوّعه به حينئذٍ يكون تحصّلاً ثانياً و تعيّناً لاحقاً.

فعلى مشربه ـ قدّس اللّه ضريحه المنوّر المقدّس ـ الذي هو أصالة المهيّة و اعتبارية الوجود، كما كان يقول بها و يصرّ عليها و على الذي عنها، كما هو المعروف منه و المصرّح به في صُحفه و زُبره، يلزم القول بذلك في العين و الواقع كما صرّح به، و لايتصوّر المخاض عنه و عمّا يلزم عليه من لزوم عدم التفات في المفاوتة الفارقة بين سنخ الجنسية و ملاكها و بين سنخ النوعية و مدارها حينئذٍ.

فهذا الذي حقّقنا و حصّلنا هيهنا كفى به شهيداً لما أصّله زبدة إخواننا إخوان الصفا، و هم أهل الوفاء بعهد الأزل ←

فأمّا[1] إذا كان الحصول بالفعل هو بعينه نفسَ مرتبة الحقيقة و جوهرَ طباع المعنى فلايعقل أن يبقي هناک تحصّل منتظر و وجود مترقّب مبتغى[2] استتمامه بالفصول و المشخِّصات.

فإذ قد استحصف عندک أنّ حقيقة الوجوب بالذات نفسُ تأكّد التقرّر و تمحّض الوجود القائم بنفسه؛ فمرتبة نفس الحقيقة هناک الحصول بالفعل القائم بذاته مع امتناع كلّ بطلان[3] و عدم كلّ عدم[4] و التعالي عن مخالطة مفهوم ما بالقوّة من أيّة جهةٍ عقلت؛ فاشهد أنّ طباع الحقيقة الوجوبية يتقدّس عن الإبهام و الإرسال و عن الإعتلاق بالفصول و المشخِّصات، و يأبى إلّا أن يكون متعيّناً من حيث نفس مهيّته متشخِّصاً[5] بمرتبة كُنه ذاته.

و من سبيل آخر: قد بان لک أنّ الواجب بالذات إنّيته نفس مهيّته[6]؛ فلو كانت الحقيقة الوجوبية طبيعةً مرسلةً غيرَ متشخّصة بكُنه مرتبتها لكانت مرتبة التشخّص متخلّفةً عن مرتبة الإنّية؛ و الأُصول الملقاة إليک قد أبطلت ذلک.

و أيضاً: الطبيعة المرسلة لاتتأتّى[7] بنفسها القول على الشركة[8] المتصافقة بالشركة الحملية، و المعنى الوحداني يستحيل أن يتكثّر[9] بذاته و إلّا لم يكن يصحّ لواحد[10]، و حيث لا وحدة لا كثرة؛ فمَن كثّره بنفسه يكون قد أبطل كثرته فيكون قد أبطل نفسَه: فإذن لايتكثّر[11] الطباع الوحداني و لايوجد كثيرون منه إلّا بعلل؛ فالطبيعة المحتملة لإمكان الكثرة بالإشتراک الحملي يجب أن تحتمل[12] إمكانَ التعلّق بعلل لا محالة و الحقيقة

←

من القول بأصالة الوجود في الموجودية و كون المهيّة موجودةً في عين الأعيان و متن الواقع بضربٍ من التبعية و التابعية؛ فافهم فهمَ عقلٍ لا وهمَ جهلٍ. «نوري»

۱. ن: تامّاً.

۲. ن: يبتغي.

۳. حاشية «س»: أى انتفاء مرتبة الذات.

۴. حاشية «س»: أى انتفاء مرتبة الوجود.

۵. ج: المهيّة مشخّصاً.

۶. ج: مهيّة.

۷. ج: يبالي؛ ن: يتأتي.

۸. ن: الكثرة.

۹. ن: تتكثّر.

۱۰. ج: الواحد.

۱۱. ن: لاتتكثّر.

۱۲. ن: يحتمل.

الوجوبية متعالية عن إمكان التعلّق بالغير مطلقاً.

تقويم
في أنّ الواجب كما لايُتصوّر له حدّ حقيقي لايُتصوّر له حدّ توسّعي

فإذن قد انصرح أنّ تشخّص الحقيقة[١] الوجوبية هو نفس ذاتها و كُنه طباعها و إلّا لكانت مرتبة التشخّص بعد مرتبة الوجود؛ فوجوب[٢] التقرّر و الوجود بالذات معناه المحصّل تقرّر بالذات هو وجود بالذات و وجوب بالذات و تشخّص بالذات. فتلك ألفاظ محصّلة لمفهومٍ واحدٍ يشهد البرهان أنّه عنوان ذات البسيط الحقّ من كلّ جهة، و ليس للعقول[٣] إلى أن تنال ذا العنوان المشهود له و تكتنه[٤] حقيقتَه و تستطيع[٥] اللحظَ إليه، لتعاظمه عن أن يسعه مدرك[٦] أو مشعر أو يطيف به علم أو[٧] عقل من سبيل.

فإذن كما جلّ ذات الأحد الحقّ عن أجزاء كمّية، كما للهويّات الإمتدادية؛ و عن مبادي معنوية، كما للمركّبات الخارجية من المهيّات الجائزة؛ و عن أجزاء حدّ على الحقيقة، كما للأنواع الجوازية البسيطة في الأعيان؛ فكذلك جلّت أحديّته عن أجزاء قولٍ هو الحدّ على التوسّع، كما للبسائط العقلية من الجائزات؛ أي الأجناس القصيّة و الفصول البسيطة؛ إذ ليس يتصحّح ذلك إلّا من لوازم[٨] أوّلية معقولة[٩] يوصل الذهن تصوّرها إلى حاقّ حقيقة الملزوم؛ فلاتقصر[١٠] زادتها في تعريف كُنه المحدود مِن زادة الحدود الحقيقية التي هي بجوهريات كُنه الحقيقة و مجد الحقيقة الحقّة وراء ذلك كلّه.

فشرح الإسم المفهوم عند العقل متثقّف من واجب الوجود بالذات يجب وجوده لا ما يجب وجوده، و من المتشخّص[١١] بالذات يجب تشخّصه لا ما يجب تشخّصه[١٢]؛ أي

---

١. ج: + القيّوميّة.
٢. ج: وجوب.
٣. س: للمعقول.
٤. ج: كنه.
٥. س: تستطيع.
٦. ج: مدركاً.
٧. ن: و.
٨. ن: لعازم.
٩. قوله «من لوازم أوّلية معقولة» يعنى أنّ أجزاء الأجناس القصيّة و الفصول البسيطة التي كانت حدوداً توسّعيةً. «نوري»
١٠. ن: فلاتقصد.
١١. س: التشخّص.
١٢. ن: ـ لا ما يجب تشخّصه.

شيء متقرّر موضوع فيه الوجود أو الوجوب أو التشخّص؛ إذ ليس يسوغ هناک محمول وراء نفس الموضوع.

تصحيح
في أنّ المفهوم الواحد لايكون إلّا عنواناً لطبيعة واحدة، و لايحمل بالذات إلّا في إزاء طبيعة واحدة

لستُ أحسبک[۱] [۹۲] و إن كثر مماروک و اشتدّ ولوعهم بأهوائهم من الممارين في أنّه إذا كان مفهومٌ مّا[۲] مأخوذاً عند العقل على أنّه بعينه[۳] عنوان لتمام هويّةٍ مّا و في إزاء جملة ما هو المعتبر في ذات تلک الهويّة من المهيّة و الإنّية و الوجود و التشخّص، كمفهوم السقراطية بالنسبة[۴] إلى الفيلسوف المشهور من أهل إيثنية[۵]، إبن سوفرونيسكس[۶] و تلميذ فيثاغورس و استاد أفلاطن الالهي[۷] مثلاً؛ فإنّه ليس يعقل[۸] أن يكون ذلک المفهوم بعينه[۹] لذاتين واقعين[۱۰] على هويّتين و إلّا كانت إحدى تينک الهويّتين بعينها[۱۱] هي الأُخرىٰ، أو تلک الهويّة بعينها[۱۲] هويّتين متباينتين و لن يكون[۱۳] شيء بعينه هويّتين في الوجود إلّا إذا كان في حدّ نفسه طبيعةً مرسلةً ذاتَ وحدةٍ مبهمةٍ غيرَ متحصّلةٍ، و لم يكن حينئذٍ ما[۱۴] بإزائه في إزاء المهيّة و التشخّص جميعاً.

بل إنّ العقل الصريح يقضي أنّ مفهوماً واحداً ـ أيَّ مفهومٍ كان ـ فإنّه لا يكون بالذات إلّا عنواناً لطباعٍ واحدٍ و لا يقع وقوعاً بالذات إلّا في إزاء طبيعة واحدة؛ فإن وقع على أكثر من حقيقة واحدة، كما الإنسان[۱۵] على زيد و عمرو، أو على أكثر من حقيقة واحدة، كما

---

۱. ج: اجيبک.
۲. ن: ـ ما.
۳. ج: تعينه.
۴. ج: بنسبة.
۵. و المراد منه بلدة آتنة (آتن) أو آطنة [Athenes].
۶. [Sophroniscus]. س و ج: سيفرس؛ ن: سفرس.
۷. ن: اللالهي.
۸. ن: تعقل.
۹. ج: تعينه.
۱۰. ج و ن: و واقعاً.
۱۱. ج: تعيّنها.
۱۲. ج: تعيّنها.
۱۳. ن: أن يكون.
۱۴. ج: ـ ما.
۱۵. ج: أكثر من هويّة واحدة كالإنسان.

الحيوان على الإنسان و الفرس؛ فلايكون ما بإزائه على الحقيقة و على الصدق البحت كلّ الهويّة أو كلّ الحقيقة بتّةً، بل إنّ هناك لا محالة طبيعة واحدة مشتركة بين تلك الهويّات أو بين تلك الحقائق هي ما في إزائه [1] المفهوم و ما التعبير عنه بالحيوان الناطق أو بالجسم المتحرّك ذي القوّة النامية و النفس الحسّاسة المريدة مثلاً.

تصحيح
في أنّه ما من معنى واحد لهويّات عديدة إلّا و هناك طبيعة مشتركة

[٩٣] ما من معنى واحد ليس هو لذاتٍ [2] واحدةٍ فقط بل لهويّاتٍ عديدةٍ إلّا و هناك طبيعةٌ مّا مشتركة هي مطابقة بالذات و ما هو في إزائه على الحقيقة؛ فإن كان هو بحسب جوهر الحقيقة كانت الطبيعة المشتركة من جوهريات المهيّة، و إن كان من العرضيات اللازمة اللاحقة في مرتبة متأخّرة عن نفس المهيّة كان له مبدأ مشترك؛ و لا محيد عن الإنتهاء إلى طبيعةٍ مّا جوهرية من الجوهريات المشتركة بتّةً.

فإن ألمّ بقلبك التشكيك أنّه يلزم حينئذٍ طباع ذاتي مشترك بين الجنسين الأقصيين للمقولات ـ و هما الجوهر و العرض ـ لوقوع معنى الجنس عليهما، و آخر مشترك بين الموجودات جميعاً، لوقوع الوجود على جملتها بمعنى واحد. فلنتل عليك لتثبيت فؤادك بإذن اللّه سبحانه:

أمّا عن الشكّ الأوّل: فإنّ هذا القسطاس انّما سلطانه على الطبائع المتأصّلة التي هي الجوهريات [3] الحقائق العينية و العرضيات التي لها مبادٍ عينية قائمة بالموضوعات في الأعيان و المفهومات الذهنية [4] التي تعتبر في حذاء أحوال و أوضاع عينية صودفت للموضوعات بحسب أنحاء وجوداتها في الأعيان و المعاني المعقولة [5] التي هي لوازم المهيّة، و هي مفهومات قائمة بالمهيّة قد ناب لها عن التأصّل [٩٤] اقتضاء جوهر المهيّة

---

١. ج: إزاء. ٢. ج: الذات. ٣. ج و ن: جوهريات.

٤. حاشية «س»: كالفوق و الفوقية. ٥. حاشية «س»: كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة و الستّة.

إيّاها؛ فشيء من هذه إذا كان لهويّتين مثلاً لم يكن ما هو ملاک الأمر و مناطه بالذات، و معيار الحكم و مطابَقه على الحقيقة خصوصية إحدى[١] الهويّتين بخصوصها و إلّا لم يكن هو لغيرها بتّةً بل إنّما الملاک و المطابَق الطباع المشترک.

فأمّا طبائع المعاني الغير المتأصّلة من ملحوظات العقل ـ أعني[٢] المعقولات الثواني التي هي موضوع الحكمة الميزانية، كالجنسية و الفصلية و النوعية ـ فدَرَجَتُها[٣] في الذهن درجة الإضافات المحضة التي ليست[٤] في إزاء مبادٍ لها متقرّرة في ذات الموضوع في الخارج، كما المتيامنيّة[٥] و المتياسريّة[٦] المتبدّلة مع ثبات الموضوع بعينه على ما كان عليه في ذاته و صفاته[٧] و جهاته و أوضاعه، كما إذا انتقل ما على يمينک إلى شمالک و أنت على ثبات[٨] وضعک[٩] الأوّل بعينه، فهذه القبيلة[١٠] من ثواني المعقولات هي الإضافات المحضة الذهنية، و ليس بإزاء الجنسية و النوعية مبدأ في ذاتَيِ الحيوانِ و الإنسانِ مثلاً و في صفاتهما الذاتية و العرضية المتقرّرة في ذاتيهما، بل إنّما المتقرّر في عالم التأصّل نفس الحيوان و الإنسان و الفرس و زيد و عمرو مثلاً؛ فإذاما نسب العقلُ الحيوانَ إلى الإنسان و الفرس، و الإنسانَ إلى زيد و عمرو قضى على الحيوان بالجنسية و على الإنسان بالنوعية من دون صفة متقرّرة فيهما هي مطابَق الإنتزاع و معيار تصحيح الحكم؛ و ليس يلزم من ذلک أن يكون اعتقاد الحكم جهلاً؛ إذ ليس يحاذي به أمراً مّا[١١] في صُقع[١٢] التأصّل و لا أن يكون يصحّ إلحاق الجنسية أو النوعية مثلاً بأيّة مهيّةٍ اتّفقت؛ إذ ليس ذلک على احتذاء مطابَق في المهيّة بإزائه، كما تذهب إليه أوهام المتشكّكين على سنّتهم في مذهب التشكيک.

فالجهل إنّما يكون في الملحوظات المكذوبة و اللحاظات الكاذبة التعلّمية[١٣]، و

---

١. ج: أحد.
٢. ج: أي.
٣. ج: درجها.
٤. ج: التي هي.
٥. س: لمتياينيّة.
٦. ج: المتياسرة.
٧. ج: في ذاته مضفاته.
٨. س: إثبات.
٩. ن: وصفک.
١٠. ج: القلبية.
١١. ن: يحاذي به أمرنا.
١٢. ج: حيع.
١٣. ج: العملية.

ميزان الصدق هنالك[١] النسبة العقلية و الإضافة الذهنية النفس الأمرية؛ و مطابَق الحكم صلوح المهيّة بخصوصها لذلک لا بحسب نفس جوهرها ـ كما شاكلة الجوهريات ـ بل في المرتبة[٢] الأخيرة من حيث النسبة العقلية الملحوظة اللاحقة على مضاهاة[٣] الأمر في الإضافات المحضة الخارجية؛ فللمهيّات خصوصٌ لا يصدق عليه كلّ اعتبارٍ اُلحق به، و ليس من شرط أن يكون الشيء ذهنياً خالصاً أن يكون متساوي النسبة إلى قاطبة المهيّات.

و أمّا عن الشكّ الثاني: فإنّه فرقانٌ مّا بيّن بين المنتزع منه و مطابَق الإنتزاع الذي هو مبدأ[٤] تصحيح الحكم و معيار صحّته؛ فالوجود[٥] مطابقه و ما هو عنوانه[٦] و في إزائه حقيقة خصوصية[٧] حقيقة القيّوم الواجب بالذات ـ جلّ مجده ـ و ليس لشيء[٨] من خصوصيات المهيّات الجائزة في ذلک من خلاقٍ، بل إنّما مصحّح[٩] انتزاع الوجود منها ارتباطها بمن هو مطابَق انتزاعه حقيقةً ارتباطاً صدورياً؛ إذ لا يصحّ لها بالنسبة إليه ارتباط[١٠] آخر على غير سبيل الصدور عنه و الظلّية له.

فإذن و إن كان الوجود المطلق الفطري التصوّر منتزعاً[١١] من الجائزات المتقرّرة إلّا أنّ مطابَق الانتزاع إنّما هو الإستناد إلى الموجود الحقّ، و خصوصيات المهيّات ملغاة[١٢] في ذلک.

و كذلک الشأن في حمل مفهومات: المتقرّر[١٣] و المتأصّل و الحقيقة على الحقائق الجائزة؛ فإنّ مطابَق الحمل و معياره و ملاک الحكم و مبدأ تصحيحه الإستنادُ إلى الحقيقة الحقّة[١٤] لا غير.

---

١. ج: هنا تلک؛ ن: هناک.
٢. س: مرتبة.
٣. س: مظاهاة.
٤. ج: + يصحّح.
٥. ج: ما لو وجد.
٦. ج: عنوان.
٧. ج: ـ خصوصية حقيقة.
٨. ج و ن: بشيء.
٩. ج: يصحّح.
١٠. س: ارتباطاً.
١١. ن: منزعاً.
١٢. ج: ملقاً.
١٣. س: المتقرّرة.
١٤. ج: الحقّية.

تصحيح

في لزوم تشابه المهيّات في الجنس أو النوع، إذا كانت متوافقةً في الصدق

هل بلغک في تضاعيف العلوم أنّ التناسب بالمساواة أو المفاضلة إنّما يتصحّح إذاما[۱] تصحّحت المناوعة[۲]. لست أعني بذلک المشاركة في [۹۵] الجنس القريب، بل إنّما أعني لحاظَ المتناسبين من حيث المشاركة في طبيعةٍ مّا، و التناسب بينهما من حيث التشارک في تلک الطبيعة و الإندراج تحتها المعبّر عنه بالتجانس و التناوع، لا من حيث هما طبيعتان؛ أى بما هما فردان من أفراد طبيعة بعينها مرتبتان من مراتبها، لا بما هما[۳] نوعان مختلفان ذوا فصلين مختلفين.

فالخطّان المستقيم و المستدير أو[۴] السطحان المستوي و المستدير بما هما مستقيم و مستدير أو مستوٍ و مستدير متخالفان بالحقيقة النوعية غير متناسبين أصلاً، لا بالمساواة و لا بالمفاضلة، و كذلک الخطوط أو السطوح المستديرة المتخالفة الإنحداب؛ فالقوسان من[۵] دائرتين متخالفتَيِ الإنحداب لايتصحّح[۶] التناسب بينهما لا بالمساواة و لا بالمفاوتة؛ لكنّهما إذاما كانتا[۷] على مركزٍ بعينه و على زاويةٍ بعينها عند المركز فإنّهما متشابهتان غير متساويتين و لا متفاضلتين، إنّما نسبة كلّ واحدة[۸] منهما في دائرتها إلى الدور كلّه كنسبة الأُخرى في دائرتها إلى الدور كلّه.[۹]

فإذن كما القسيّ من الدوائر الغير المتناوعة[۱۰] بحسب إيتار[۱۱] زاويةٍ مّا بعينها متشابهات[۱۲] غير متساويات و لا متفاضلات، و ليس في ذلک استيجابُ توافقٍ في الحقيقة و تشاركٍ في الطبيعة و تكافؤٍ في المقدار، بل إنّما استحقاق أن يكون[۱۳] كلّ

---

۱. ج: إذا.

۲. المناوعة هي أن يكون شيئان بحيث يكونان تحت طبيعة واحدة من حيث هما كذلك. «سمع»

۳. س: هو. ۴. ن: و. ۵. ن: بين.

۶. س: لايتصحّ؛ ج: لايصحّ. ۷. س: إذا ماسّا. ۸. ن: واحد.

۹. ج: كنسبة الأُخرىٰ دايرتها إلى الدور. ۱۰. ن: المناوعة.

۱۱. ن: ايقار. ۱۲. ج: مشابهات. ۱۳. س: تكون.

واحدة[١] منها بحسب النسبة التي لها إلى كلّ الدور لمحيطها كالأُخرى بحسب النسبة التي لها إلى كلّ الدور لمحيطها؛ فيكون مقدار هذه في دائرتها كمقدار تلك في دائرتها.

فكذلك فاعلمن أنّ المهيّات المختلفة إذاما كانت متوافقةً بحسب النسبة العقلية التي تلحق كلَّ واحدةٍ منها إلى المندرجات تحتها فإنّها طبائع متناسبة متشابهة بالجنسية أو[٢] النوعية مثلاً، و ليس في ذلك استيجاب تشاركها[٣] في طباعٍ مّا متأصّل أصلاً، بل إنّما استحقاق أن تكون[٤] إحديهما[٥] بخصوصية طبيعتها في قياسها إلى المهيّات أو الأشخاص التي تحتها كالأُخرى بخصوصية طبيعتها في قياسها إلى المهيّات أو الأشخاص التي تحتها.

فهذا سبيل القول في المعقولات الثانية الميزانية و كذلك سنّة الأمر في الهويّات الخارجية من حيث ما تلحقها[٦] من الإضافات المحضة الوجودية؛ فزيدٌ مثلاً في نسبته إلى ما على يمينه كعمرو في نسبته إلى ما على يمينه، و ليسا متساويين متشاركين بحسب ذلك في طباعٍ قارٍّ مشتركٍ[٧] بل متناسبان متشابهان في نفس الإضافة الصرفة اللاحقة.

تصحيح
في امتناع استناد المعلول الواحد بعينه إلى علّتين متفاوتتين

لاتظنّنّ أنّه يصحّ[٨] لمعلولٍ مّا بعينه علّتان متقاومتان[٩]، فذلك غير[١٠] سائغ في مذهب العلّية و المعلولية لا على سبيل[١١] التناوب التعاقبي[١٢] و لا على سبيل التساؤم الإستبداليّ من[١٣] بدو الأمر.

أما تتفقّه أنّه إذا كان لإحديهما بخصوصها قسطٌ مّا من المدخلية في العلّية من حيث افتقار المعلول إليها بخصوصها البتّة؛ فلم يكن يتصحّح أن يتحقّق المعلول بالأُخرى و أن

---

١. ن: واحد.
٢. س: و.
٣. ج: يشاركها.
٤. ج و ن: يكون.
٥. ن: احديها.
٦. ن: يلحقها.
٧. ج: مشتركة.
٨. ج: تصحّ.
٩. ن: متفاومتان.
١٠. ن: سير.
١١. ج: ـ سبيل.
١٢. ن: التعاقي.
١٣. س: ـ من.

تنوب[1] تلک عن هذه في إفاضته بتّةً[2]، و إذا لم‌يكن الإفتقار إلى شيء منهما من حيث الخصوصية بل كانت كلّ واحدة ملغاةَ الخصوصية في ذلک فكانت العلّة المفتاق إليها على الحقيقة [۹٦] هي القدر المشترک الذي هو طباع واحد و طبيعة وحدانية، و كلّ واحدة بخصوصها هي المشتملة على ما هو العلّة بالحقيقة.

و بالجملة: لايستند المعلول بالذات إلّا[3] إلى ما يتوقّف عليه بخصوصه بالضرورة العقلية و سواء ـ على البالذاتيّتين[4] ـ [۹۷] أ فُسّرت العلّية بالمفتقر إليهيّة[5] أم بالأمر المصحِّح لتخليل الفاء؛ فليتبصّر.

تقويم

في إثبات توحيد الواجب بقاعدة صرف الشيء لايتثنّىٰ و لايتكرّر

القيّوم الواجب بالذات واحد في الذات و الوجود، وِترٌ في الحقيقة و الهويّة. أ[6] لم‌تستيقن أنّ الإنّية و التشخّص بالنظر إلى الحقيقة الوجوبية نفسُ مرتبة المهيّة؛ فمفهوم الوجوب بالذات عنوان جملةٍ مّا للحقيقة الوجوبية من المهيّة[7] و الإنّية و الوجود و التشخّص؛ فإذن تحقّقن أنّه ليس يعقل أن يكون هو لشيئين، على ما قد تلى عليک.

و بالجملة: انّ صرف الوجود الواحد الحقّ الذي هو بعينه الوجوب المحض و التشخّص القراح، و يمتنع أن ينقسم في ذاته إلى أجزاء الهويّة أو أجزاء الحدّ[8] أو أجزاء القول، و إن يستطرق إليه شيء من ضروب من حيث و من حيث و باعتبارٍ و باعتبارٍ ليس يمكن أن يختلف بالعدد و لا في التصوّر؛ فكلّ ما يقدّر و يخمّن أنّه ثانٍ له فهو هو بعينه، و التقدير كذب باطل و التخمين زور ساقط و القول الفصل المفطوم، و[9] من المَين و الشَين أنّ شريک الباري الفاطر ـ تعالى عن ذلک و تقدّس ـ ممتنع بالذات لا في الوجود فقط بل

---

۱. ن: ينوب.
۲. س: بتّته.
۳. ن: ـ إلّا.
۴. ج و ن: بالذاتيّين.
۵. ن: بالمفتقر إلهية؛ ج: بالمفتقر إلهيية.
٦. ج: ـ أ.
۷. ج: المهيّات.
۸. ج: ـ أن ينقسم في ذاته إلى أجزاء الهويّة أو أجزاء الحدّ.
۹. س و ج: ـ و.

و في التصوّر أيضاً؛ فلايتصوّر شيئان هما في درجة الوجوب بالذات، بل اللّه الواحد القهّار على عرش الوجوب بالذات و ما خلاه في درجة الجواز و المقهورية.

تقويم
في إثبات توحيد الواجب بواسطة برهان الخلف

من سبيل ثانٍ: الحكماء المتبصّرون يتحقّقون أنّ الوجود و كذلک الوجوب نفس ذات الحقيقة الوجوبية؛ و غارٌ من المتكلّمين لمّا لايعنيهم يحسبونه بالنسبة إلى الحقيقة الوجوبية من لوازم الذات المقتضاة لنفس المهيّة؛ فما[۱] لايكون الوجود و كذلک الوجوب عينَ حقيقته و لا من لوازم مهيّته[۲] فهو ليس من الحقيقة الوجوبية في نصيبٍ بإجماع العقلاء كافّةً و بالغريزة العقلية الغير المؤفة.

فإذن لو تصحّح[۳] واجبان بالذات لكان مفهوم الوجود و الوجوب بالذات بالقياس إلى كلّ منهما إمّا عنوان نفس الحقيقة و إمّا من لوازم المهيّة على الإصطلاح الشايع؛ **[۹۸]** و على التقديرين تلزم[۴] في إزائه طبيعة مرسلة ذاتية مشتركة بين الواجبين بتّةً؛ **[۹۹]** فتصطکّ[۵] ركباتُ ضروب الخلف مِن سبل معدودة.

تقويم
في إثبات توحيد الواجب
بواسطة استحالة استناد المجعول الأوّل إلى الواجبين

و من سبيل آخر ثالث: إنّ المجعول الأوّل بخصوصية ذاته ليس يفتاق[۶] إلّا إلى القيّوم الواجب بالذات، و ما ليس لذاته صلوح الجاعلية لِجابزٍ[۷] مّا لا بوسطٍ[۸] أو بوسائط فهو

---

۱. ج: ممّا. ۲. ن: مهيّة. ۳. ج: لو تصحّ.
۴. س و ن: يلزم. ۵. ج: تلک. ۶. س و ن: نفتاق.
۷. ج: لجايز. ۸. ج: + أو بوسط؛ س: + أو لا بوسطٍ.

ليس واجباً بالذات على ما قد تحقّق.

فإذن لو تعدّد الواجب بالذات لكان يصحّ[۱] لا محالة استنادُ المجعول الأوّل بشخصيّته إلى كلّ واحد[۲] منهما[۳] لا بخصوصه؛ فيكون استناده[۴] على[۵] الحقيقة إلى الطباع المشتركة[۶]، و قد كنتَ تعرّفتَ[۷] أنّه ليس يتصحّح[۸] التشخّص إلّا من جهة الإستناد إلى الجاعل المتشخّص[۹] بذاته؛ فلا مجعول أوّلاً لولا وجوب الوحدة للجاعل.

[۱۰۰] و كذلک القول في النظام الجملي المتّسق[۱۰] لعوالم الجائزات، فإنّه واحد بالشخص[۱۱] متكثّر بالتأليف و ليس جاعله التامّ إلّا القيّوم الواجب بالذات؛ إذ لا خارج عنه سواه.

و كذلک[۱۲] ما قد قيل: «أبى[۱۳] النظامُ شمسَين فكيف[۱۴] لا يأبى إلٰهين»؛ فقد شاع في الأقاويل الفلسفية من باب ضرب الأمثال لا من باب التشبيه: «نور الأنوار شمس عالم العقل» و إن كان لا نسبة بين النسبتين على ما سيتلى[۱۵] عليک ـ إن شاء اللّه العزيز ـ **[۱۰۱]** و في[۱۶] التنزيل الكريم: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[۱۷]، **[۱۰۲]** ﴿إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[۱۸].

تقويم
في أنّ الموجودات وجودات رابطية إلّا الموجود الحقّ

من المنصرحات[۱۹] أنّ المجعول بما هو مجعول ليس ذاته و وجوده إلّا لجاعله[۲۰]؛ إذ هو

---

۱. ج: تصحّ.
۲. ن: ـ واحد.
۳. ج: استناد المجعول تشخّصه إلى كلّ منهما.
۴. ج: استناد.
۵. ن: إلى.
۶. س و ن : المشترک.
۷. ن : تعرف.
۸. س : يتّصح.
۹. ج: التشخّص.
۱۰. ج: المتّق.
۱۱. ج: بالتشخّص.
۱۲. س: و لذلک.
۱۳. ج: إلى.
۱۴. ج: لكيف.
۱۵. ج: سيبلى.
۱۶. ن: من.
۱۷. الأنبياء / ۲۲.
۱۸. المؤمنون / ۹۱.
۱۹. ج: المتصرحات.
۲۰. ج: إلّا إلى جاعله.

من شؤونه[1] و نعوته و لا كذلک الجاعل بالقياس إلى مجعوله، و الموجود المادّي الذات ليس وجوده لذاته بل هو لمادّته، و ذو المهيّة وجوده لمهيّته[2].

فالجاعل الحقّ الذي هو الوجود القائم بنفسه ليس ذاته و وجوده لشيءٍ بل ذاته لذاته و وجوده لنفسه، و ما ما عداه ذاته لذاته و لا وجوده لنفسه[3] بل وجود كلّ ذي مهيّة لمهيّته و وجود كلّ هيولاني لهيولاه و ذات كلّ مجعول[4] و وجوده لجاعله.

فإذن ليس ذاته و وجوده ـ سبحانه ـ لشيء و له ذاتُ كلّ شيءٍ و وجودُه[5]، ﴿لَهُ مَا فِيْ السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِيْ الأرْضِ﴾[6]؛ أى كلّ ما في عالمَيِ الحسّ و العقل، و الظلمات و النور، و الملک و الحمد؛ فإذن الموجودات قاطبةً ذوات ناعتية و وجودات رابطية إلّا الموجود الحقّ جلّ مجده.

تقويم
في أنّ الواجب لايكون جسماً أو جسمانياً أو عرضاً أو مركّباً

إذ ذاته و وجوده ـ سبحانه تعالى ـ لذاته لا لشيءٍ مّا[7] غيره، و لا شيء من الأجسام و الصور و الأعراض إلّا و وجوده للمادّة. فإذن هو ـ جلّ ذكره ـ متعالي الحقيقة عن أن يكون جسماً أو جسمانياً أو عرضاً من الأعراض؛ و إذ هو وجود بحت متقدّس عن مخالطة الإبهام و ملابسة ما بالقوّة من أيّة جهةٍ كانت، و الهيولى في حدّ جوهرها حاملة القوّة الإستعدادية[8] و ذات الوحدة الشخصية المبهمة؛ فإذن هي من صُقع جنابه سبحانه على الأُفق الأقصىٰ من[9] البعاد و الإبتعاد.

---

۱. ج: شأنه.
۲. ج: لمهيّة.
۳. ج: ـ ليس ذاته و وجوده لشيء بل ذاته لذاته و وجوده لنفسه، و ماعداه ذاته لذاته و لا وجوده لنفسه.
۴. ج: ـ و وجود كلّ هيولاني لهيولاه و ذات كلّ مجعول.
۵. ن: وجود.
۶. الحجّ / ۶۴.
۷. ن: ـ ما.
۸. ج: الإستعدية.
۹. في نسخة «ن» توجد عبارات المتن من هنا إلى قوله «و تسواء الفحص هنالک أنّ موضوع» في ص ۲۷۲ بعد عبارة «أى بالحالة المشتركة التي هي النسبة» في ص ۲۷۴.

و أيضاً: الجسم مؤتلف الذات من المبادي المتباينة الخارجية و منقسم الهويّة إلى الأجزاء الكمّية المقدارية، و الهيولى و الصورة و العرض متقوّمة الحقائق من الأجـزاء[۱] المحمولة الحدّية؛ و كذلک الجائزات البسيطة القدسية مـن الأنـوار العـقلية و النـفوس النورية و الطبائع الجنسية القَصِيّة[۲] و الفصول البسيطة منحلّة بحسب التجوهر و التقرّر إلى المهيّة و الإنّية و متحصّلة بحسب القوام و التحديد من الأجزاء القولية، و جلال القـيّوم الواجب بالذات أرفع من أن يتصوّر تقسّمه[۳] بالحقيقة أو بالهويّة أو بـالحدّ أو بـالقول و التحديد، بل هو بسيط حقّ أحد[۴] بالذات واحد بالكلمة.

تقويم
في تنزّه الواجب عن أن يُدرک بحسّ، و تقدّسه عن الجهات و الأحياز و الأوضاع

فإذ هو ـ تعالى[۵] ذكره ـ ليس بعرض و لا بجسم فليس يعقل أن ينتحى نـحوه تـحديقٌ ابصاريٌّ أو لحظٌ بصريٌّ أو أن[۶] ينتحى[۷] لنيله أو[۸] للتأدية إليه حسٌّ مّا من الحواسّ أصلاً[۹] لا بالذات و لا بالعرض.

و أيضاً: هو ـ جلّ مجده ـ بسيطة الحقيقة من كلّ جهةٍ، متقدّسُ الوجود عن الجهات و الأحياز و الأوضاع مطلقاً فكيف تناله[۱۰] الرؤية البصرية؟ أ يستصحّ ذلک [۱۰۳] إلّا ذو انسلاخٍ[۱۱] عن الفطرة التعقّلية[۱۲] ﴿ لاتُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِکُ الأَبْصَارَ ﴾[۱۳].

---

۱. ج: + الحدّية.
۲. ج: القضية.
۳. ج: تقسيمه.
۴. س: ـ أحد.
۵. ج: فإذن تعالى.
۶. ج: ـ أن.
۷. ن: أن يلتحي.
۸. ج: و.
۹. ن: أيضاً.
۱۰. ج: يناله.
۱۱. ن: ذو السلاخ.
۱۲. س: التعليقية. كشف الحقائق: العقلية.
۱۳. الأنعام /۱۰۳.

تقويم
في أنّ الواجب ليس بجنس للجوهر و لا هو في مقولة الجوهر

من حيث ما تعرّفتَ عرفتَ أنّه ـ عزّ شأنه ـ ليس بجنس الجوهر و لا هو في مقولة الجوهر، فقد دريتَ أنّه[1] ليس طبيعةً مرسلةً و لا تحت طبيعةٍ مرسلةٍ.

و أيضاً: لو كان جوهراً[2] لكان إذا اعتبر بما هو جوهر[3] مرسلاً لا بشرط شيء لم يكن يأبى أن يلحقه التغيّر؛ إذ الجوهر المرسل ليس يأبى ذلک و إن كانت الجواهر المفارقة بخصوصيات حقائقها القدسية تأباه[4]؛ فإن تشكّک[5] متشكّک أنّ مفهوم «الموجود لا في موضوع» صادقٌ على الموجود الحقّ بتّةً فتذكرنّ ما أسلفنا لک[6] أنّ ذلک ليس جنسَ الجوهر بل إنّما المعنى الذي جنّسناه لمقولة الجوهر «مهيّةٌ حقّها بحسب نفسها[7] المرسلة أنّها إذا تقرّرت كانت قائمةَ الذات و الوجود لا في موضوع.»

تقويم
في أن لا وحدة و لا أحدية للجائزات، و أنّ اتّحادها و تأحّدها ظلّ الوحدة الحقّة و الأحدية المطلقة

القيّوم الواجب بالذات هو الفرد[8]، [۱۰٤] و كلُّ جائزٍ زوجٌ تركيبيٌّ؛ فلا وحدة و لا أحدية للجائزات بل الواحد[9] الحقّ مستأثر بهما و إنّما في عالم[10] الجواز اتّحادٌ هو ظلّ الوحدة الحقّة و تأحّدٌ هو ظلّ الأحدية المطلقة، و ما[11] من جائزٍ متوحّدِ الذات و متأحّدِها في الأعيان إلّا و العقل يكثّره في اللحاظ التحليلي:

إمّا بالجنس و الفصل و بالقول.

---

١. ج: و لا هو في مقولة الجوهر مقدورية أنّه.
٢. ج: الجوهر.
٣. ج: + و.
٤. ج: يأباه.
٥. ج: تشكيک.
٦. ن: ما أسلفناک.
٧. س: نفسه؛ ن: تعينها.
٨. ج: + بل الواحد الحقّ.
٩. س: الواحدة.
١٠. ج: عوالم.
١١. س: - ما.

و إمّا بالمهيّة و الإنّية.

و إمّا بمفهومَيِ ما بالقوّة بحسب نفس جوهر الذات [۱] و ما بالفعل بحسب الفيضان من الجاعل.

و إمّا بالجواز بالذات و الوجوب بالغير؛ إذ نفس جوهر الذات تحت ذينک المفهومين المحمولين عليها معاً بحسب ذينک الإعتبارين.

تصحيح
في ضروب الوحدة و الهوهويّة و خواصّها

عليک [۲] باستذكار ضروب الوحدة و الهوهويّة و خواصّها على ما قد اقترّ في مقرّه [۳] من الشطر الكلّي من هذا العلم؛ فسبيل نضج القول فيه [۴] و تسواء الفحص هنالک أنّ موضوع سلب الكثرة ما عنه تسلب الكثرة و هو الواحد و الهوهو، و جهة الوحدة ما بحسبه سلب الكثرة عمّا يقول له الواحد:

فإن كانت جهة الوحدة خارجةً عن ذات ما عنه سلب الكثرة [۱۰۵] كانت الوحدة و الهوهويّة وحدةً و هوهويّةً لا بالذات بل [۵] بالعرض، و هي وحدة و هوهويّة؛ [۶] و الواحد و الهوهو واحداً [۷] و هوهواً [۸] لا [۹] بالذات بل بالعرض، و هي وحدة و هوهويّة:

بالمحمول إذا كانت جهة الوحدة عرضياً محمولاً بعينه على موضوعين هما ما عنه سلب الكثرة، كما الضاحک بالنسبة إلى إنسانين.

و بالموضوع إذا كانت هي موضوعاً بعينه لعرضيَّين محمولين [۱۰] هما موضوع [۱۱] سلب الكثرة، كما إنسان واحد بالنسبة إلى الضاحک و الكاتب.

و بالعارض إذا كانت هي عارضاً غيرَ محمولٍ على، بل موجوداً في، بالقياس إلى

---

۱. ن: جوهرها للذات.
۲. ج: عليها.
۳. ن: مفر.
۴. ن: ـ فيه.
۵. ن: ـ بل.
۶. ن و ج: ـ و هي وحدة و هوهوية.
۷. ن: واحد.
۸. س و ن: هوهو.
۹. ن: إلّا.
۱۰. ن: + و.
۱۱. ج: هما ما عنه.

موضوعين هما ما عنه سلب الكثرة، كما البياض العارض الموجود في القُطن و الجصّ.

و إن كانت جهة الوحدة و الهوهويّة ليست هي [١] أمراً خارجاً عن ذات موضوع سلب الكثرة. فالوحدة و الهوهويّة وحدة و هوهويّة لا بالعرض بل بالذات، و الواحد و الهوهو واحد و هوهو بالذات لا بالعرض؛ فإذا كان لم تكن [٢] جهة الوحدة هي تمام ذات ما عنه سلب الكثرة بل هي عِضَة [٣] من ذاته:

فإن كانت هي جنسه القريب أو جنساً مّا [٤] من أجناسه كانت الوحدة و الهوهويّة وحدةً و هوهويّةً بالجنس. و الواحد و الهوهو واحداً و هوهواً [٥] بالجنس [٦]، كما الإنسان [٧] و الفرس بالحيوانية أو بالجسمية أو بالجوهرية.

و إن كانت هي فصله أو [٨] فصلاً مّا [٩] من فصول أجناسه كانت الوحدة و الهوهويّة وحدةً و هوهويّةً بالفصل، و الواحد و الهوهو واحداً و [١٠] هوهواً [١١] بالفصل، كما زيد و عمرو بالناطقية أو بالحسّاسية.

و إن كانت هي قوام مهيّته [١٢] النوعية كانت الوحدة و الهوهويّة وحدةً و هوهويّةً بالنوع، و الواحد و الهوهو واحداً و هوهواً [١٣] بالنوع، كما زيد و عمرو ليست هوهويّتهما بالعدد بل بالنوع؛ أى بالإنسانية.

و إذا كانت هي ذات موضوع سلب الكثرة بتمامها لا عضةً [١٤] من ذاته:

فإن كان سلب الكثرة عن تمام الذات من حيث إنّها حال شيئين عند شيئين و نسبةٌ مّا بعينها لهما إليهما؛ فالوحدة وحدة بالنسبة و الواحد و الهوهو واحد و هوهو بالمناسبة، كما حال الربّان عند السفينة أو حال الملك عند المدينة و حال النفس عند البدن؛ فهما

---

١. ن: هما.
٢. ن: لم يكن.
٣. س و ج: عضّة.
٤. ن: ـ ما.
٥. س: هوهو.
٦. ن: ـ و الواحد و الهوهو واحداً و هوهواً بالجنس.
٧. س و ن: كالإنسان.
٨. ج: ـ فصله أو.
٩. ج: فصلٌ مّا.
١٠. ج: أو.
١١. س: هوهو.
١٢. ج: مهيّة.
١٣. س: هوهو.
١٤. س و ج: عضّة.

حالتان متّفقتان بتمام جوهريهما بما أنّ تمام جوهر كلّ واحدة منهما حالةٌ مّا بعينها هي نسبة تسخيرية تدبيرية؛ فوحدتهما بالمناسبة وحدة بالذات و من حيث تمام الذات بما أنّها بنفسها حالة بعينها نسبية لا وحدة بالعرض بل إنّما التي [1] بالعرض هي وحدة ما يتّحد بهما؛ أعني وحدة الربّان أو الملك و النفس بهما؛ أى بالحالة المشتركة التي هي النسبة الستخيرية التدبيرية.

و إن كان سلب الكثرة عن تمام ذات موضوعه من حيث الإتّصال و [2] بما أنّه هويّة متّصلة؛ فالواحد واحد بالإتّصال، و الوحدة وحدة اتّصالية.

و إن كان سلبها عن تمام الذات بحسب أنّها في حدّ نفسها مستميزة [3] عن غيرها غير مشارك فيها في قوام التجوهر و التقرّر، فالواحد واحد بالعدد و الوحدة وحدة عددية:

فإن كان الواحد في وحدته العدديه بحيث يأبى بنفسه أن تشارك [4] فيه هويّات فوق واحدة يكون هو الطباع [5] المشترك [6] بينها اشتراكاً حملياً، فهو الواحد بالشخص و وحدته الوحدة العددية الشخصية: إمّا مبهمة في شخصيتها، كما وحدة الهيولى المبهمة في حدّ ذاتها الشخصية؛ [١٠٦] إذ إنّما فعليتها فعلية [7] استعدادية؛ [8] و إمّا محصّلة معيّنة بالقياس إلى الأشياء مطلقاً، كما وحدة الذوات الشخصية من ساير الطبائع غير الهيولى.

و إن كان هو في حدّ ذاته الواحدة بالعدد بحيث لايتأبّى الإشتراكَ الحمليَّ بين هويّات فوق واحدة على أن يكون هو بعينه تلك في الوجود و هو على وحدته التي لا

---

۱. ج: هي. ۲. ن: ـ و. ۳. ن: متميّزة.
۴. ن: أن يتشارك؛ ج: أن يشارك. ۵. ج: الطبايع. ۶. ن و ج: المشتركة.
۷. ن: ـ فعلية.
۸. قوله: «فعلية استعدادية» هذه الدلالة لاتتمّ إلّا بكون الفعلية الإستعدادية تجدّديةً. فلو لم‌يعتبر معها التجدّد و التقضّي الإستمراري لم‌يستقم دعوى الإبهامية، كما لايخفى على مَن له ربط تامّ بالحكمة النضيحة.
و السرّ في ذلك هو القول بالحركة الجوهرية. فكلّ مَن لم‌يقل بها فليت شعري مِن أين يتيسّر له القول البرهاني بكون وحدة الهيولى مطلقاً وحدةً شخصيةً إبهاميةً. فكلّ مَن يقول بها لابدّ مِن القول بتجدّد الطبيعة الجوهرية أوّلاً و بالذات، ثمّ الهيولى و ما يتبعها كالمقولات التسع العرضية بضربٍ مِن التبعية، كما هو المحقّق بالبراهين الباهرة القاهرة.
«نوري»

بعينها؛ فهو الواحد بالطبيعة المبهمة[۱] بالتحصيل[۲] و الهويّة. و وحدته الوحدة العددية المبهمة التي هي للطبائع المتقوّمة المتمايزة في أنفسها المبهمة بالقياس إلى ما تحتها من الحقائق و الهويّات؛ فكلّ طبيعة فإنّها واحدة في حدّ نفسها بالوحدة العددية الغير المحصّلة بالقياس إلى تحصّلاتٍ هي تحتها و منتظراتها[۳]، [۱۰۷] و إن كانت وحدتها العددية تلك ليست هي من حيث نفس طبيعتها المرسلة بما هي هي؛ إذ المهيّة من حيث هي ليست هي إلّا هي[۴] [۱۰۸] و جوهرياتها فهي بما هي هي واحدة بعين الوحدة العددية التي هي بحسب نفسها مرسلة[۵] بالقياس إليها، كما شاكلة الأمر بالنسبة إلى الوجود و إلى المجعولية.

فاعلمن أنّ الوحدة العددية التي تكون للطبيعة المرسلةِ بالذات هي هذه الوحدة، و الكثرة العددية التي بالذات للطبائع هي مقابلتها؛ و أمّا الوحدة و التعدّد من تلقاء الأفراد فإنّما للأفراد بالذات و للطبيعة المرسلة بالعرض؛ فهذا قسط[۶] الحقّ و سهم الحقيقة هنالك من الفحص.

و الذي ساهمنا في هذا العلم من قبل قد تولّى البسطَ في الشفاء بقولٍ مستوٍ موزون[۷] فيه المتفلسفون و المتكلّفون من بعده عن آخرهم عن خطّ استواء التحصيل على عرض تسعين درجةً من درجات الإبتعاد[۸].

تصحيح
في أنّ مطلق الوحدة و الكثرة من ثواني المعقولات الفلسفية، و أنّ الوحدة العددية موجودة في الأعيان

مطلق الوحدة و الكثرة من ثواني المعقولات[۹] على الإصطلاح الشايع [۱۰۹] في هذه

---

۱. س و ج: المبهم.
۲. ن: بالتحصّل.
۳. ج و ن: منتظرتها.
۴. ج: -إذ المهيّة من حيث هي ليست هي إلّا هي.
۵. ج: المرسلة.
۶. س: + من.
۷. ج: + بعد.
۸. ج: الإبعاد.
۹. ج: + الثانية.

الصناعة لا من المعقولات الثانية الميزانية التي إنّما عروضها للمعقولات في الدرجة الأولىٰ بحسب خصوص وجودها في الذهن و من حيث حالها في تقرّرها الذهني.

فأمّا الوحدة العددية المتقوّمة[۱] من تكرّراتها[۲] الأعداد فهي موجودة في الأعيان عند كلّ مَن يعدّ العددَ من الموجودات العينية.

تصحيح
في أنّ تقابلَ الوحدة و الكثرة ليس جوهرياً بل يكون عرضياً

[۱۱۰] ليس بين الوحدة و الكثرة تقابلٌ جوهريٌّ؛[۳] إذ[۴] المتقابلان تقابلاً جوهرياً لايكاد يصحّ أن يدخل شيء منهما في قوام حقيقة شقيقه و يتحصّل قوام ذات شقيقه من تكرّره، بل تقابلهما بالعرض من حيث إضافتيهما[۵] المكيلية و المكيالية و المؤتلفية و المؤتلف منهية، كما ساير المتقابلات لا بجوهر الذات بل بما هي مضافات مشهورية.[۶]

---

۱. ج: المقوّمة. ۲. ج: تكراراتها.

۳. قوله: «ليس بين الوحدة» حقّ المشرب الذي هو أصفى المشارب من المشارق إلى المغارب هو كون حكم الوحدة مع الكثرة المقابلة لها بعينه حكم حضرة الوجود الحقّة الحقيقية؛ و حقيقته التي هي بعمومها و شمولها يحيط بكلّ جهة و حيثية تقابلها أيّةَ جهةٍ كانت حتّى العدم المطلق و الإمتناع الذاتي الذي كلّ منهما في مضادّته و معارضته و مناقضته للوجود حقيقة تامّ بل فوق التمام من جهة كون كلّ منهما بالغاً إلى غير النهاية في شدّة المقابلة و المنافاة.

و سرّ ذلك: أنّه لايمكن حكم على المعدوم المطلق و الممتنع بالذات على الإطلاق سيّما الحكم الإيجابي إلّا بعد اعتبار ضربٍ من الوجود و التقرّر و نوعٍ من الفرض و التقدير. لضرورة تميّز الموضوع من الجهة التي موضوع العقد أو سلب العقد من جهتهما عن كلّ ما سواه؛ و من هنا قالوا إنّ الحكم بكون ذات المعدوم المطلق ممتنع الوجود مطلقاً لايُتصوّر إلّا بعد تقدير تقرّره و وجوده في ظرف الحكم.

فإذا تحقّقتَ و أحطتَ كون ما حقّقنا لك هيهنا في إحاطة الوجود و قهره لكلّية ما سواه فاحكم لى بأنّ سريان نور الوحدة و قهره له كما تحقّقت و تراه و لاتكوننّ من المحجوبين الغافلين. «نوري»

۴. ن: إذا. ۵. س: إضافتاهما.

۶. و المحصّل هو: كما لا ندّ و لا ضدّ للوجود و حقيقته فكذلك لا ندّ و لا ضدّ للوحدة و طبيعته؛ و التقابلات الشايعة المشهورة المسطورة في صُحُف القوم و زُبُرهم كما يكون مرجعها و مبدؤها القيود التي تلحق حقيقة الوجود و مراتب تنزّلاتها فكذلك حكمها في باب الوحدة مبدأً و معاداً.

←

[١١١] تصحيح
في الوحدات التي تأبى إلّا أن يكون زوالها في قوّة زوال موضوعها

إنّ[١] الوحدة العددية التشخّصية بجوهر طباعها و نفس[٢] مفهومها تأبى إلّا أن يكون زوالها[٣] في قوّة زوال موضوعها بالذات و لو في الوهم؛ فلايكاد[٤] يتصحّح بالنظر إلى جوهر نفسها أن تعقّب أو يتعقّب[٥] شقيقها المقابلة لها على موضوعها و لا في الوهم. فـفرض[٦] بـقاء الموضوع مع زوالها و لو في التصوّر تخمين متهافت غير مـيسّرة له قـوّة التـوهّم و إلّا لتصحّح التوارد التعقّبي و الإستعقابي بين الشخصية و الإرسال، و كذلك بين[٧] الجزئية و الكلّية على شيءٍ مّا بعينه.

←

و منزلة التقابلات المذكورة من مباديها منزلة أعمال الكفرة التي قال ـعزّ من قائل ـ: ﴿ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ ﴾ [النور / ٣٩] فافهم فهمَ رمزٍ. «نوري»

قد نظمت حاصل ما حقّقته هيهنا من محصّل ما حصّلت بلسان روح القدس على مشرب العشق العلوي رباعيةً بالفارسية:

گويم من و هر كه هست در فن ماهر   مقهور بود كثرت و وحدت قاهر
در مجمع وحدت است كثرت مضمر   در مظهر كثرت است وحدت ظاهر

هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن، و هو القاهر فوق عباده. «نوري»

١. ن: إذا.   ٢. س: ـ نفس؛ ن: بنفس.

٣. [قوله:] «إلّا أن يكون زوالها» لو كان التقضّي الشخصي العددي في عين التكوّن الشخصي العددي كالحركة التشدّدي أو التضعّفي في مقولة ما فيه الحركة كالتسوّد و التبيّض مثلاً؛ و كذلك التكوّن لو كان بعينه عينَ التقضّي و التصرّم لَما لزم ما ألزم ـقدّس اللّه ضريحه ـ و التزم؛ كيف لا و كلّية المتجدّدات الشخصية في تجدّداتها الشخصية وبهويّاتها المستمرّة على نعت التجدّد الإتّصالي؛ و الإتّصال التجدّدي الإستمراري، كالسواد في وجوده الشخصي التسوّدي التشدّدي يتجدّد خصوصية شخصيته الوجودية في عين بقاء موضع موضوع شخصية الذي هو شخص ذلك السواد بعينه؛ و محصّل بقائه هو استمراره التجدّدي و اتّصاله التصرّمي؛ و هكذا الأمر عندنا في الحركة الجوهرية في عين بقاء موضوعها الجوهري. «نوري»

٤. ج: + و.

٥. ن: تتعقّب.   ٦. ج: فغرض.

٧. ج: بين الشخصية و الأول و كذلك من.

و كذلک حال الوحدة العددية المبهمة مع مقابلتها عند القياس إلى الموضوع، و إلّا لكان مصير الطبيعة الواحدة إلى أن يكون هي في جوهر ذاتها بعينها طبيعتين متباينتين[١].

[۱۱۲] و أمّا الوحدة الإتّصالية فليس لها ذلک الحكم بالذات من حيث جوهرها بل إنّما من جهة ما يقضي[٢] البرهان عليها بالمساوقة للوحدة الشخصية.

و الوحدة بالمناسبة إنّما تتأبّاه[٣] من جهة استلزامه انسلاخَ ما هو موضوعها بالذات عن الوحدة العددية التي له مع بقائه بعينه.

[۱۱۳] و الوحدة بالنوع أو بالفصل أو بالجنس إنّما يقضي[٤] عليها بتلک الشاكلة لا من جهة نفسها بالذات بل إنّما من جهة ما انّها مساوقة في التحقّق للوحدة[٥] العددية المبهمة التحصّل و التشخّص[٦] التي هي لطبيعة[٧] النوع[٨] أو الفصل أو الجنس بل منبعثة عنها انبعاثاً أوّلياً و أنّ زوالها عن موضوعها لا يتصحّح إلّا عند زوال تلک عن موضوعها[٩] بتّةً[١٠].

[۱۱٤] فأمّا الوحدة بالمحمول أو بالموضوع أو بالعارض فقد دريتَ أنّها وحدة لا بالذات بل بالعرض؛ فأمرها لا محالة فرع أمر الوحدة العددية للمحمول أو للموضوع أو للعارض.

تصحيح
في انقسام الوحدة إلى ما سلب الكثرة من لوازمها
و ما هي من لوازم سلب الكثرة

إنّ من ضروب الوحدة ما سلب الكثرة من لوازمها، و منها ما هي من لوازم سلب الكثرة؛ فما عدا الوحدة العددية على السبيل الأوّل.

---

١. ج: متباينين. ٢. ن: يقتضي. ٣. ج و ن: يتأبّاه.
٤. ج: يقتضي. ٥. ج: أنّها مساومة في التحقيق الوحدة.
٦. ن: الشخص. ٧. س: للطبيعة؛ ج: الطبيعة. ٨. ج: النوعية.
٩. ج: موضعها. ١٠. س: بتّته.

أمّا إذاما كانت جهة الوحدة خارجةً عن جوهر ما[١] عنه سلب الكثرة أو عِضَة[٢] من جوهر ذاته فالأمر منصرح.

و أمّا الوحدة بالمناسبة و الوحدة بالإتّصال فجهة الوحدة فيهما[٣] و إن كانت هي تمام ذات ما عنه سلب الكثرة إلّا أنّ الذات بما هي الذات موضوع[٤] سلب الكثرة، و بما أنّها حالةٌ مّا نسبية لشيئين عند شيئين[٥] أو بما أنّها هويّة اتّصالية[٦] جهة الوحدة و إنّما سلب الكثرة بحسب هذه الجهة[٧] من لوازمها التابعة المتأخّرة تأخّراً بالذات. فسلب الكثرة ليست في نفس الذات بما أنّها[٨] غير مشارك فيها بل في الذات بما أنّها حالة لشيئين عند شيئين[٩] أو بما أنّها هويّة امتدادية متّصلة.

و الوحدة العددية و لاسيّما العددية الشخصية على السبيل الثاني. إذ هي ليست إلّا سلب الكثرة عن الذات في نفس جوهر الذات، و مفادها[١٠] أنّ الذات بما هي الذات في حدّ جوهرها غير مشارك فيها؛ فجهة الوحدة هي بعينها ما عنه سلب[١١] الكثرة، و وحدتها المحصّلة و تحصّلها الوحداني من لوازم سلب الكثرة.

---

١. س: خارجةً عن جوهرها. ٢. ن: غصة؛ ج: عضته؛ س: عضّة. ٣. ج: فيها.

٤. ج: الموضوع. ٥. س: لشين عند شين.

٦. قوله: «أو بما أنّها هويّة اتّصالية» هذا إنّما يستقيم لو أُريد من الواحد بالإتّصال المتّصلُ الذي هو معروض الإتّصال و هو ذو الإتّصال، كالجسم الطبيعي المعروض للتعليمي أو الهيولى التي هي أيضاً معروض الإتّصال. و لو أُريد غير الهويّة الإتّصالية التي هي المتّصل بالذات لا بعروض الإتّصال ففيه لايتصوّر أن يكون جهة الذات مغايرةً لجهة الوحدة التي هي نفس جهة الإتّصال، كما لايخفى على اولى النهى. «نوري» ٧. ج: + و.

٨. ج: أنّهما. ٩. س: لشين عند شين.

١٠. قوله: «مفادها...» لايخفى على اولى النُهىٰ أنّه كما أنّ جوهر نفس الذات يكون مناطَ سلب الكثرة فكذلك يكون الذات بحسب جوهر نفس الذات مناطَ الواحدية و الوحدة العددية؛ و لاتجد بديهة الفطرة تفاوتاً في المناطية بينهما. فقوله: «و وحدتها المحصّلة و تحصّلها الوحداني من لوازم سلب الكثرة» زور و تحكّم. و لو كان بناء كلامه هيهنا على كون التحصّل و التقرّر معنى انتزاعياً و اعتبارياً كما كان يراه ـ أعلى اللّه مقامَه ـ بناءً على تأصّل المهيّات ـ كما هو مشربه ـ فيجري الحكم في الجانبين على مجرى الأسبق بلا تفاوت أصلاً، بل يكون القولُ بكون سلب الكثرة و الوحدة و الواحدية متصوّرتين مَعيّن في رتبة التحصّل مطلقاً غيرَ بعيد جدّاً. «نوري»

١١. ج: السلب.

تصحيح

في الفرق بين الوحدة العددية و ساير الوحدات

لايختبينّ[۱] عن فطانتک أنّه و إن استوى بذلک ميزان الفرقان بين الوحدة العددية[۲] و ساير الضروب إلّا أنّ هناک أيضاً فرقاناً بين جهة الوحدة و ما عنه سلب الكثرة[۳] في اللحاظ الفحصي التحليلي من سبيل آخر؛ إذ المهيّة تكتنفها[۴] اللواحق و تحتفّ[۵] بها المشخِّصات، فيتحصّل مستتمّة الوحدة العددية الشخصية.

و أيضاً: الهويّة الجوازية إنّما تتبع[۶] لها الوحدة الشخصية من حيث يتبع لها[۷] الوجود لا من حيث نفس الذات التي هي وراء الوجود.

فإذن إمّا أنّ جهة الوحدة مرتبة[۸] المحفوفية باللواحق[۹] المشخِّصة[۱۰]، و ما عنه سلب الكثرة مرتبة[۱۱] نفس[۱۲] المهيّة؛[۱۳] و إمّا أنّ جهة الوحدة حيثية الإستناد إلى الواحد الحقّ و موضوع سلب الكثرة نفس الهويّة الشخصية المستندة، و وحدتها الشخصية ظلٌّ وحدةِ جاعلها التامّ بالذات.

و كذلک الطبيعة الواحدة بالعدد في حدّ نفسها وحدة عددية مبهمة بالقياس إلى ما

---

۱. س: لايختبئنّ. ۲. ج: الغددية. ۳. ج: + و.
۴. ج: يكتنفها. ۵. ج: يحتفّ. ۶. ج: يتبع.
۷. ن: ـ لها. ۸. س: مرتّبة.
۹. ج: ـ فإذن إمّا أنّ جهة الوحدة مرتبة المحفوفية باللواحق. ۱۰. ن: الشخصية.
۱۱. س: مرتّبة. ۱۲. ن: النفس.
۱۳. ليت شعري أنّه إذا فرض أنّ جهة الوحدة العددية الشخصية و مناطها مرتبةُ المحفوفية باللواحق المشخِّصة كيف يتصوّر كون ما عنه سلب الكثرة مرتبةَ نفس المهيّة المشتركة بما هي هي و المهيّة بما هي هي ليست إلاّ هي. هذا و البديهة حاكمة جازمة قاطعة بكون ما هو مناط الوحدة و ملاكها هو بعينه مناط سلب الكثرة و ملاكها. فالتفرقة بين المناطين مع كون الوحدة و سلب الكثرة من سنخ واحد لا يخلو عن غرابة و استغراب، و صعوبة و استصعاب، و بُعد و استبعاد، و هو وليّ الإرشاد. «نوري».

والتفرقة بين المناطين بمجرّد التفرقة بين المفهومين عقدةٌ صعبٌ مستصعبٌ انحلالُه، مع كون معنى سلب الكثرة في وجه من الإعتبار ـ أي اعتبار التقابل ـ بمنزلة سلب السلب الراجع إلى الإثبات، و حينئذٍ يشدّد الإستبعاد و الإستصعاب. «نوري».

يقع تحتها، إنّما لها الوحدة من حيث هي مجعولة جاعلها التامّ الواحد؛ إذ الواحد لاينبعث عنه انبعاثاً أوّلياً إلّا الواحد؛ فموضوع[١] سلب الكثرة[٢] نفسها و جهة الوحدة استنادها إلى جاعلها الواحد و وحدتها ظلّ وحدة الجاعل.

فإذن الوحدة في عوالم الجواز[٣] مطلقاً دخيلة على جوهر الذات و ممّا قد غشيتها[٤]؛ إذ[٥] جهة الوحدة دخيلة على موضوع سلب الكثرة و ممّا قد غشيته[٦].

تقويم

في أنّ وحدة الواجب بالذات لاتكون وحدةً عددية

فإذن يجب أن تستيقن[٧] أنّ الواحد الحقّ و هو بارىء المهيّات و الإنّيات على الإطلاق ـ تعالى مجده ـ متقدّس الذات عن أن تكون[٨] وحدته الحقّة وحدةً عدديةً.

فالوحدة العددية ما من تكرّرها قوام حقيقة الكثرة و هي قائمة بالموضوع خارجة عن جوهر مهيّته[٩] عارضة إيّاه بعد مرتبة نفس المهيّة،[١٠] و معقولة الذات غير مجهولة

---

١. ج: فموع.

٢. قوله: «فموضوع سلب الكثرة» قد علمتَ أنّ المناط في الوحدة و سلب الكثرة واحد، و كون موضوع سلب الكثرة ـ بناءً على أصله الذي هو تأصّل المهيّة ـ نفسَ المهيّة من دون أن يكون موضوع الوحدة أيضاً نفسَ المهيّة بناءً على ذلك الأصل لايتصوّر له وجهٌ تطمئنّ إليه الوجوه و لايتوجّه عليه لزوم التحكّم في الحكم. «نوري»

٣. قوله: «فإذن الوحدة في عوالم الجواز» فذلك لعمرالهي أنّه الحقّ اليقين ولكن سلب الكثرة أيضاً حكمه حكم الوحدة بلاتفاوتٍ أصلاً؛ و الحكم بكون إحديهما ـ أي الوحدة ـ طارية غير ذاتية و غاشية خارجية من دون سلب الكثرة كما ترى. فكما تكون نفس المهيّات الجوازية موضوعةً لسلب الكثرة فكذلك تكون موضوعةً للوحدة الغيرية التي تعرض المهيّة من جهة الإستناد إلى جاعل المهيّة، و المهيّة من حيث هي هي لا واحدة و لا كثيرة و لا لاواحدة و لا لاكثيرة. فلا شيء منهما بداخلة في جوهر نفس المهيّة و لا بلازمة لنفس المهيّة، كما هو شأن لوازم المهيّات التي هي غير لوازم الوجودات. «نوري»

٤. ج: قد غشيها.

٥. ن: أو.

٦. ج: قد غشيه.

٧. ن: أن يستيقن.

٨. ج و ن: يكون.

٩. ج: مهيّة.

١٠. قوله: «بعد مرتبة نفس المهيّة» إن أُريد من تلك المرتبة المرتبةُ التي بحسبها ليست المهيّة إلّا هي و تكون كلّية الخارجيات العرضيات حتّى لوازم أنفس المهيّات خارجةً عنها كان الوحدة العددية في الطبائع المرسلة بما هي و سلب ←

الكُنه.

و الوحدة الحقّة وحدة قائمة بذاتها هي وحدة نفسها لا وحدة شيء، و حقيقتها وجودٌ قائمٌ بالذات هو تشخّص نفسه و وحدة نفسه و سادةٌ[۱] بجلال[۲] كُنهها و مجد ذاتها على القُوى العاقلة و العقول القادسة تأميلها[۳] سبيلاً إلى قرع باب التكنية[۴] و التحديد[۵] و غير سائغٍ[۶] امكانُ تكرّرها لا في الأعيان و لا في تصوّر العقل و فرض الذهن أصلاً[۷]. إذ

←

الكثرة عنها في هذا الخروج و العروض بعد مرتبة الذات على عرش الإستواء معاً.

و إن اُريد منها مرتبةُ الواقع من نفس المهيّة المرسلة المتحصّلة بالتحصّل الإرسالي و التقرّر الإطلاقي النوعي فالتحصّل و التقرّر و الوحدة و سلب الكثرة و التعيّن الإرسالي كلّها عين المهيّة المتقرّرة نفسها بجعل جاعلها المذوّت لها في مرتبة وقوعها الإطلاقي، و غيرها خارجة عنها زائدة عليها بضرب من التعمّل والتحليل العقلي بناءً [على] أصله الذي هو تأصّل المهيّة في المجعولية و الموجودية، و كان حكمها في تلك العينية و الخارجية أيضاً على عرش الإستواء.

و أمّا على الإرادة الأخيرة من الشقّين بناءً على أصل إخواننا و أصحابنا المحقّقين المُحقّين في أصالة الوجود و هو كون جوهر الوجود و الوجود الحقيقي متأصّلاً في الموجودية و الجاعلية و المجعولية؛ فالتحصّل و التقرّر و الوجود و الوحدة و التعيّن مع كونها عينَ المهيّة في العينِ و الواقعِ تكون متقدمّةً بضربٍ من التقدّم الذي لايعرفه إلّا اللّٰه و الراسخون [س: الراسخ] على نفس المهيّة و تكون المهيّة تبعاً لها و عارضةً بضربٍ من العارضية و التابعية التي لايعرفها فيه أيضاً [إلّا] الأوحدي الفريد الشامخ.

و أمّا سلب الكثرة و هو من حيث تحصّل معناه يكون حكمه حكمَ الوحدةِ و الوجودِ و التعيّنِ بلاتفاوت أصلاً، لكنّه بحسب نفس مفهومه العدمي كانت منزلته منزلةَ نوع من التابعية في الحكم؛ فأحسِن التأمّل. «نوري»

۱. ج: سادّة. ۲. ن: بحال. ۳. ج: التأميلها.

۴. و في الخبر عن بعضهم عليهم السلام : «كنهه تفريق بينه و بين خلقه، و غيوره تحديد لما سواه» [بحار الأنوار، ج ۴، ص ۲۲۸] و عن إمام العارفين عليّ عليه السلام : «توحيده تمييزه عن خلقه، و حكم التمييز بينونة صفةٍ لا بينونة عزلةٍ» [بحار الأنوار، ج ۴، ص ۲۵۳] و عنه عليه السلام أيضاً: «مع كلّ شيء لا بمقارنة و غير كلّ شيء لا بمزايلة» [نهج البلاغة، خطبة ۱] و أيضاً عنه عليه السلام : «داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء، خارج عنها لا كخروج شيء عن شيء» [قريب منه في بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۷۱ و ج ۴، ص ۲۷ و...] و في ذلك السريان المعبّر عنه بالمعية القيّومية و بالإحاطة الربوبيّة و بالوحدة في الكثرة في ألسنة الأساطين المتألّهين قال -عزّ من قائل-: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إلّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إلّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾ [المجادلة/ ۷] إلى قوله : ﴿ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾ [الحديد/ ۴] و قال أيضاً: ﴿ ألا إنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ ألا إنَّهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُحِيطٌ ﴾ [فصّلت/ ۵۴] و قيل فيه نظماً بالفارسية- و نعم ما قال -: گفتم: به كام وصلت خواهم رسيد روزی؟ گفتا كه نيك بنگر، شايد رسيده باشی

كلّ ذلك إشارة إلى سرّ الوحدة الحقّة الخاصّة بالالوهية الأزلية. «نوري»

۵. ن: بالتجديد. ۶. ن: غير شايع. ۷. ن: أيضاً.

كلّ ما يوضع [١] بالفرض و يخمّن بالظنّ أنّه ثانٍ لها فهو هي بعينها عند التحديق و التحقيق؛ لأنّ صرف أيّ شيءٍ كان و قراح أيّة طبيعةٍ كانت لايحتمل ميزاً و تعدّداً و لا في فرض العقل و تصوّره؛ إنّما احتمال الميز [٢] و التعدّد و تحمّل الشركة و الكثرة من تلقاء إمكان مخالطة الزوائد و العوارض.

و الوحدة الوجوبية [١١٥] مجرّد صرف الوجود بشرط [٣] سلب جملة [٤] الزوائد و العوارض؛ أى سلب ما عدا مرتبة ذاته مطلقاً. فإذن ليس يحلّ أن تحسب الوحدة العددية مضاهيتها بل عزّها و جلالها أرفع و أقدس.

[١١٦] و من سبيل ثانٍ: انّ الوحدة الوجوبية ليست شيئاً من الوحدات التي يتألّف منها كثرةٌ مّا أيّة كثرةٍ كانت؛ إذ لاتعقل [٥] كثرة من الكثرات متحصّلة القوام منها و من وحدةٍ أُخرى غيرها؛ لِما [٦] قد أدريناك أنّ الوحدة العارضة لأيّة هويّةٍ جائزةٍ و طبيعةٍ جوازيةٍ فرضت ليست هي وحدة حقّة بل إنّما هي اتّحادٌ [٧] غشى و تأحّدٌ اكتنف ما قد أظلّته [٨] الوحدة الحقّة، و لو ترتحل عن [٩] ذاته التي هي موطن الكثرة [١٠] ضروب الاثنوة فإطلاق الوحدة على ما للذوات الجائزة قولٌ متوسّعٌ فيه لا حملٌ على الحقيقة.

و من غريزيات الفطرة [١١] الصحيحة أنّ العدد لايتحصّل إلّا من وحدات متشاكلة؛ إذ لا مفهوم من الكثرة [١٢] ـ و هي جملة الوحدات ـ إلّا الوحدة المتكرّرة؛ فما لم تتكرّر [١٣] وحدة بأُخرى مشاكلتها و مماثلتها لم تكن [١٤] كثرة أصلاً.

فإذن ليست الوحدة الحقّة من جنس الوحدة العددية التي هي المبدأ التألّفي

---

١. قوله: «إذ كلّ ما يوضع» إلى قوله: «و التحقيق» أقول: لا صرف في الوجود و كمال الوجود إلّا هو اللّه الأحد الصمد الذي لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد. فنفى الكفو عنه ـ جلّ شأنه ـ في هذه الكريمة هو بعينه سرّ قوله ـ قدّس اللّه روحه المقدّس ـ: «إذ كلّ ما يوضع بالفرض و يخمّن بالظنّ أنّه ثانٍ لها فهو هي بعينها عند التحديق و التحقيق» و أقول: لعمر إلهي إنّ ذلك الفرض و التخمين أيضاً محال عند التأمّل الصادق و التلطّف الفائق؛ فأحسِن التأمّلَ. «نوري»

٢. ج: المسير.
٣. ن:شرط.
٤. كشف الحقائق: جميع.
٥. ج و ن: لايعقل.
٦. ج: لمّا.
٧. ج: أى و.
٨. ج: اظنلية.
٩. ج: من.
١٠. ج: الكثر.
١١. ج: النظرة.
١٢. ج: الكثر.
١٣. ج: لم يتكرّر.
١٤. ج: لم يكن.

للكثرة[١]، بل هي خارجة عن أجناس الوحدة التي يعلم كُنهها، و إنّما الوحدة الحقّة الخارج كُنهها عن طوق العقل و عن وسع الإدراك هي المبدأ الصدوري للوحدة المعروفة و الكثرة[٢] المتقوّمة منها جميعاً.

و من سبيل ثالث: اولات[٣] المهيّة ليس معنى الوحدة فيها بعينه سلب الكثرة بحسب جوهر الحقيقة و لا الوحدة[٤] فيها ـ أيّة وحدةٍ كانت[٥] ـ من لوازم سلب الكثرة،[٦] بل كلّ ذي مهيّة فإنّ الوحدة مطلقة[٧] فيه معنى[٨] وجودي غريب يلحق ذاتَه و يدخل على مهيّته من لوازمه سلب الكثرة، كما الإنّية[٩] فيه أمر غريب دخيل على مهيّته[١٠] المستفادة بنفس جوهرها من جناب الجاعل و بوحدتها من وحدته.

و أيضاً: معنى الوحدة فيما له مهيّة ما به تصير[١١] جملة معانٍ متعدّدةٍ طبيعةً متأحّدةً؛ ثمّ تلك الطبيعة المتأحّدة شيئاً واحداً بالشخصية غير مشارك في ذاته المتشخّصة من جهة ما يخصّه من نحو الوجود المتخصّص المستفاد من تلقاء الموجود[١٢] الواحد المتشخّص بنفس ذاته؛ فإذن[١٣] كلّ ما له مهيّة إنّما هو واحد بوحدة وجودية دخيلة على ذاته هي جهة تأحّده و توحّده، و[١٤] تلك شاكلة[١٥] الوحدة العددية.

فأمّا الموجود الحقّ[١٦] الواحد وحدةً حقّةً [١١٧] فالمفهوم من وحدته انّه لا ينقسم في ذاته، و لا يتكثّر ذاته بحيثية و حيثية، و لا تلتقط[١٧] من ذاته حيثية وراء نفس ذاته أصلاً، و لا يتصوّر سهيم له في حقيقته و لا نظير له في كماله و لا وجود في رتبة وجوده؛ فهو وجودٌ بحتٌ مسلوبٌ عنه كلّ كثرةٍ و شركةٍ، و ازدواجٍ من مهيّةٍ و إنّيةٍ و وجودٍ و وجوبٍ؛ و رسمُ حقيقته أنّه لا اسم له يدلّ به على كُنه الحقيقة، و شرح اسمه أنّه يجب وجوده و تشخّصه و

---

١. س: لكثرة. ٢. ج: الكثر. ٣. س و ج و ن: أُلات.
۴. ن: الواحدة. ۵. أي سواء كانت وحدته عدديةً أو غيرها. «سمع»
٦. ج: ـ بحسب جوهر الحقيقة و لا الوحدة فيها أيّة وحدةٍ كانت من لوازم سلب الكثرة.
٧. ج: مطلقاً. ٨. س: ـ معنى. ٩. ن: للإنّية.
١٠. ن: مهيّة. ١١. ج: يصير. ١٢. ج: + و.
١٣. ج: فإنّ. ١۴. ج: ـ و. ١۵. ن: مشاكلة.
١٦. ج: ـ الحقّ. ١٧. ج: لا يلتقطه.

وحدته[1] بلاعلّة[2]. لا ما يجب وجوده و تشخّصه و وحدته.

فإذن الوحدة التي لذاته سبحانه ليست هي معنى وجودياً بحسبه تستحقّ[3] الذاتُ سلبَ الكثرة، كما للذوات الفاقرة و الموجودات الجائزة[4]؛ إذ[5] تلحقها وحدة فتكون[6] هي واحدة بتلك الوحدة، بل معناها أنّه غير مشارَك في وجوده و في حقيقته و في كمال وجوده و مجد ذاته و رتبة بهائه؛ فهذا سلبٌ محضٌ إلّا أنّه يلزمه[7] في العقل وجود و هو أنّه واحد محض بذاته.

فإذن المبدأ الأوّل ذات الواحد بما هو نفس الواحد و صرفه، لا شيء هو الواحد و عرض له الواحد؛ و هذه السنّة[8] الكمالية في كمال الواحدية ليست تصطادها[9] شبكة شاكلة الوحدة العددية.

و ليس يحلّ[10] في ملّة العقل و في مذهب الفحص البرهاني أن يقال: «القيّوم[11] الواجب بالذات واحدٌ أوّلٌ و ثانيه[12] العقل الأوّل و ثالثه كذا و رابعه كذا؛ فهو موصوف بالوحدة التي هي مبدأ العدد[13] إذا أُخذ مع أعداد الوجود؛ لأنّه واحد منها» كما حرّك به لسانَ قلمه مؤسّسُ كتاب حكمة الإشراق.

و حقّ ثابت ما قاله فيثاغورس و استمرّ عليها الفيثاغوريّون:

تارةً: انّ الوحدة إمّا وحدة قائمة بالذات غير مستفادة من الغير و لاتقابلها و لا تأتلف منها كثرة أصلاً، و هي وحدة المبدأ[14] الحقّ الأوّل وحدةَ الإحاطة بكلّ شيء؛ فهو بوحدة ذاته ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيْطٌ[15]﴾[16]؛ و إمّا وحدة قائمة بالغير مستفادة من الغير، [۱۱۸] و هي المبدأ لإيتلاف[17] الكثرة و تقابلها[18] الكثرة؛ ثمّ تتألّف[19] منها الأعداد؛ و هي وحدة

---

۱. ن: وجدته.
۲. س: و لا علّة؛ ن: بلا غلّة.
۳. ج: يستحقّ.
۴. ج: المايزة.
۵. ن: أو.
۶. ج و ن: فيكون.
۷. ن: تلزمه.
۸. ج: النسبة.
۹. ن: تصتادها؛ ج: يصطادها.
۱۰. ن: تحلّ.
۱۱. ن: في مذهب الفحص البرهان قول القيّوم.
۱۲. ن: ثانية.
۱۳. ج: + و.
۱۴. ن: مبدأ.
۱۵. ن: ـ فهو بوحدة ذاته بكلّ شيء محيط.
۱۶. فصّلت / ۵۴.
۱۷. س: الإيتلاف.
۱۸. ن: يقابلها.
۱۹. ن و ج: يتألف.

المخلوقات.

و تارةً: انّ الوحدة على الإطلاق تنقسم[۱] إلى وحدةٍ قبل الدهر و وحدةٍ مع الدهر و وحدةٍ بعد الدهر و وحدةٍ قبل الزمان و وحدةٍ[۲] مع الزمان؛ فالوحدة التي هي قبل الدهر وحدة الباري تعالى؛[۳] و الوحدة[۴] التي مع الدهر وحدة العقل، و الوحدة التي بعد الدهر وحدة النفس، و الوحدة التي هي مع الزمان وحدة الأُسطقسات و المركّبات[۵].

و بالجملة: فلم تنفكّ[۶] الوحدة عن الموجودات و الموجودات عن الوحدة قطّ. و هذه وحدة مستفادة من وحدة الباري ـ تعالى ـ لزمت الموجودات كلّها و إن كانت في ذواتها متكثّرةً، و إنّما شرف كلّ موجود بغلبة الوحدة فيه، و كلّ ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف و أكمل[۷].

و مَن ساهمنا في هذا العلم من قبل حنيف في استيقان هذه المسألة مستمرّ معهم في الشفاء و التعليقات و المباحثات على تحصيل هذه الحقيقة، و إنّما أفسد عليهم ما لهم هنالك بعد ذلك من سقيم الأقاويل، و لعلّ تلك منهم كلمات مرموزة تستقيم إذا ما استالها[۸] النظر الغائر في عمق الفحص[۹] و التحصيل.

تقويم ختامي[۱۰]
في وحدة واجب بالذات في نصوص الأحاديث

إنّ هذا التقديس[۱۱] ممّا[۱۲] قد تضوّع مسكه في نصوص الأحاديث عن مولانا و سيّدنا. كلاه

---

۱. ن: ينقسم. ۲. ن: وحد.
۳. ج: ـ فالوحدة التي هي قبل الدهر وحدة الباري تعالى. ۴. س و ج: فالوحدة.
۵. س: المركّبة. ۶. س: لم ينفكّ. ۷. س: ـ و أكمل.
۸. ن: ستآلها. ۹. ن: النظر القايل في العمق الفحص. ۱۰. ج: خطابي.
۱۱. حاشية س: أي أنّ وحدة الباري ـ تعالى ـ ليست وحدةً عدديةً [س: عدّيةً] و ليس هو سبحانه واحداً بالعدد بل هو واحد وحدةً خارجةً عن وسع إدراك العقل. «منه سلّمه اللّه». ۱۲. ن: فما.

اللّه الناطق و ميزانه الفارق،[1] و عن تراجمة الوحي و خزنة السرّ و حفظة الدين من أولاده الطاهرين ـ صلوات اللّه و تسليماته عليهم أجمعين ـ و ما[2] في بعض أدعية الصحيفة المكرّمة السجّادية: «لک يا إلهي! وحدانية العدد و مَن سواک مختلف الحالات[3] متنقّل في الصفات»[4] إنّما يرام به توحيد الوحدانية الحقّة[5] و إدخال و إخراج من سوى الواحد

---

۱. حاشية «ن»: و عن غيره من موالينا الطاهرين ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ و من جملته ما رواه شيخنا المقدّم الأقدم، أبوجعفر محمّد بن موسى البابويه القمي رحمه الله في كتابيه التوحيد و الخصال: «إنّ أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليّ عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين! أ تقول إنّ اللّه واحد؟ فحمل الناس عليه فقالوا: يا أعرابي! أما ترى ما فيه أمير المؤمنين عليه السلام من تقسّم القلب؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام : دعوه فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم. ثمّ قال عليه السلام : يا أعرابي! إنّ القول في أنّ اللّه تعالى واحد على أربعة أقسام؛ فوجهان [منها] لايجوزان على اللّه ـ عزّ و جلّ ـ و وجهان يثبتان فيه.

فأمّا اللذان لايجوزان عليه:

[۱] فقول القائل: واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لايجوز؛ لأنّ ما لا ثاني له لايدخل في باب الأعداد. أما ترى أنّه كفر من قال: «[إنّه] ثالث ثلاثة».

[۲] و قول القائل: «هو واحد من الناس» يريد به النوع من الجنس؛ فهذا ما لايجوز؛ لأنّه تشبيه و جلّ ربّنا و عن ذلک تعالى.

و أمّا الوجهان [ن: وجهان] اللذان يثبتان فيه:

[۱] فقول القائل: «هو واحد ليس في الأشياء شبهه» كذلک ربّنا.

[۲] و قول القائل: «إنّه ـ عزّ و جلّ ـ أحديّ المعنى» يعنى به أنّه لاينقسم في وجود و لا في عقل و لا وهم، كذلک ربّنا عزّ و جلّ.» انتهى. [مع تفاوتٍ مّا في بحار الأنوار، ج ۳،صص ۲۰۶ ـ ۲۰۷] و روى مثله شيخنا الأقدم الأفخم، أبوجعفر محمّد [بن] يعقوب الكليني رحمه الله في كتابه الكافي. «منه مدّ ظلّه العالي».

۲. حاشية «س»: دفع لما يتوهّم من ظاهر قول الصحيفة السجّادية. «منه سلّمه اللّه».

۳. ج: المالات.

۴. هذه قطعة من الدعاء ۲۸ من أدعية الصحيفة السجّادية، انتخبها المصنّف للإستشهاد بها و تمامها هي: «لک يا إلهي! وحدانية العدد و ملكة القدرة الصمد، و فضيلة الحول و القوّة، و درجة العلوّ و الرفعة، و مَن سواک مرحوم في عمره، مغلوب على أمره، مقهور على شأنه، مختلف الحالات، متنقّل في الصفات.»

۵. قوله ـ قدّس اللّه مقامه و مثواه ـ: «إنّما يرام به توحيد الوحدانية الحقّة» حاصله: انّ مقصوده عليه السلام من قوله: «لک يا إلهي! وحدانية العدد» أنّه لا شريک لک يا إلهي! في وجوب الوجود بالذات و لا سهيم لک في الوحدانية الحقّة؛ أى لايُتصوّر و لايُعقل شخص آخر سواک من طبيعة الوجوب الذاتي يشارككَ في الوحدة الحقّة. فمعنى لفظة «وحدانية العدد» وحدانية شخصية؛ أى شخص طبيعة الوجوب الذاتي منحصر فيک، لايُتصوّر شخص آخر غيرک لذلک

←

الحقّ في أتياه[١] شوائب التكثّر و الإختلاف و عن ساحة[٢] حريم الثبات الخالص.[٣]

←

الطبيعة الوجوبية. نقد المحصّل على هذا حمل التوحيد و الوجوب الذاتي الذي يقول به الخاصّ و العامّ من أهل التوحيد و يحتمل محمولاً يختصّ به الأحديّ الفريد في الدهر و الوحيد في التوحيد الحقّ؛ محصّله ما يعبّر عنه في عرف العرفان و لبّ الإيقان بالوحدة في الكثرة و هي المعروف بينهم ـو هم علماء الوراثة و أولياء العلم و الحكمة ـ بالتوحيد الوجودي و بالتوحيد الذاتي؛ و على ذلك التوحيد الأخصّ يحملون كريمةَ ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [المجادلة / ٧] و كذلك كريمةَ ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾ [الحديد / ٤].

و محصّل ذلك التوحيد الشامخ الذي لايصلح أن يقول به إلّا الحكيم الراسخ هو الإحاطة في الوجود بالمعيّة القيّوميّة، كما قال ـعزّ من قائل ـ: ﴿ ألا إنَّهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُحِيطٌ ﴾ [فصّلت / ٥٤] و قال: ﴿ وَ لايَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰواتِ وَ الأرْضِ ﴾ [س: في الأرض و لا في السماء]، [سباء / ٣].

و فيه قال النبيّ الختميّ ﷺ كما في المعاني من صدوق الطائفة بأنّ: «التوحيد ظاهره في باطنه و باطنه في ظاهره؛ و ظاهره موصوف لايُرىٰ و باطنه موجود لايخفىٰ؛ يطلب بكلّ مكان و لم‌يخل عنه مكانٌ طرفةَ عينٍ؛ حاضر غير محدود و غائب غير مفقود» [بحار الأنوار، كتاب التوحيد، ج ۴، ص ٢٦۴].

و النصوص في ذلك عن مولى العصمة و الحكمة ﷺ عند أهل اللبّ لايكاد يحصل، كيف لا و هو المقصد الأقصىٰ. «نوري»

١. ج: إيتا. ٢. س: ساحت.

٣. حاصل ما احتملت في الكشف عن وجه هذه الفقرة السجّادية: أنّ الوحدة التي تكون الكثرة في الوجود من أطوارها و شؤونها و تجلّيات شمس إنّيتها و حقيقتها إنّما هي لك لا لغيرك.

محصّل الحاصل و خلاصته: أنّ الواحد الذي لابدّ من أن تنتهي إليه سلسلة الوجودات الفاقرة الذوات و سلسلة الحاجات المترتّبات و الفاقات المضطرّة في التجائها إلى الواحد الفرد المتفرّد بالذات و الصفات هو الأحد الصمد القاهر الفائق المحيط الذي هو محبط المحيطات، الواجب بالذات، الغنيّ عن جميع الجهات.

و سرّ ذلك كلّه: كون الكثرة في الوجود طولاً و عرضاً شؤونات حضرة الذات الأحدية بصفاتها العليا و تجلّيات حضرة الوحدة الحقّة الحقيقية بأسمائها الحُسنىٰ، و التجلّي الذاتي الأزلي واحد بالوحدة الحقّة الظلّية أوّلاً و بالذات؛ و إنّما تكثّر و تعدّد و يتكثّر و يتعدّد ـحسب تكثّر هياكل المهيّات الجوازية و اختلاف قوابل الذوات الإمكانية و تعدّد مرايا صفات الذات الأحدية و تكثّر مجالي أسماء الوحدة الحقّة الحقيقية القيّوميّة، و إلى وحدة التجلّي الأزلي المسمّىٰ بالنور المحمّدي يشير قوله تعالى: ﴿ وَ مَا أَمْرُنَا إلّا وَاحِدَة ﴾ [القمر / ٥٠].

سرّ لزوم هذه الوحدة الظلّية التجلّية وجوبُ طباق الفرع و الظلّ لأصله و كُنهه الذي منزلة فرعه منه الحكاية عن المحكيّ عنه؛ فإذا كان الأصل واحداً بالوحدة الحقّة يجب أن يكون فرعه و ظلّه الذي يحكى عنه أيضاً واحداً بالوحدة الحقّة، و التفاوت بينهما لايكون إلّا بكون وحدة الأصل وحدةً حقّةً حقيقيةً و كون [وحدة] الفرع وحدةً حقّةً ظلّيةً.

و أمّا الوحدة العددية المقابلة للوحدة الحقّة فهي لايصلح أن تكون حكايةً و ظلّاً حاكيةً عن الوحدة الحقّة

←

فأمّا في التنزيل الحكيم من قوله الكريم تعالى من قائل: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إلّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لا خَامِسَةٍ إلّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾[١] فلاتحسبنّ معناه «رابع الثلاثة و سادس الخمسة بالعدد» بل إنّما الذي[٢] يستحلّه[٣] مذهب العرفان في تفسيره أنّه سبحانه رابع كلّ ثلاثةٍ و سادس كلّ خمسةٍ بالإحاطة و بالمعيّة الإحاطية على ما هو المنصرح[٤] من صريح قوله ـ تعاظم سلطانه ـ: ﴿ وَ لا أدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَ لا أكْثَرَ إلّا وَ هُوَ مَعَهُمْ أيْنَمَا كَانُوا ﴾[٥].

فإن وقع إليک من بعض أقاويل[٦] السالفين مِن سلاّف مشاركينا في تعليم الفلسفة و تقويمها أنّ الباري ـ سبحانه ـ واحد بالعدد فلاتكوننّ[٧] ممّن تظنّي فيه الواحد[٨] من أعداد الوجود،[٩] بل تيقّنن[١٠] أنّ المقصود نفي الكثرة العددية عن الحقيقة الوجوبية؛ إذ على تقدير تعدّد الواجب بالذات ـ تعالى عن ذلک ـ يكون كلّ واجب من أعداد وجوب الوجود، و لكثرة العددية متحصّلة من تكرّر الوحدة الوجوبية.

فلمّا استوى أمرُ التوحيد على عرشه استبان امتناعُ فرض الكثرة العددية في الحقيقة الوجوبية، فإنّما الذي رامه الرائم بقوله: «إنّه ـ تقدّس شأنه ـ واحد بالعدد في حقيقته[١١] الوجوبية لا أنّه أحدٌ مّا منه[١٢]» إيتلاف الكثرة في أعداد الوجود.

→

الحقيقية كما توهّمه طائفة من الأجلّة.

و كان يصرّح به صاحب هذه الرسالة ـ أعلى اللّه مقامَه ـ و هو ﷺ بناءً على أصله الذي هو تأصّل المهيّة مضطرٌّ إلى القول بكون الوحدة العددية ظلَّ الوحدةِ الحقّةِ الحقيقيةِ أوّلاً و بالذات؛ و الحقّ ما حقّقنا و أصّلنا؛ ﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ﴾ [هود / ١١٢] بقوله تعالى: ﴿ وَ مَا أمْرُنَا إلّا وَاحِدَة ﴾ [القمر / ٥٠] فافهم فهمَ عقلٍ لا وهمَ جهلٍ. «نوري»

١. المجادلة / ٧.
٢. ن: ـ الذي.
٣. ج: تستحلّه.
۴. ج: المتصرّح.
۵. المجادلة / ٧.
٦. س و ج و ن: الأقاويل.
٧. ج: فلايكوننّ.
٨. س: الوحد.
٩. ن: ـ من أعداد الوجود.
١٠. ج: تيقن.
١١. ج: حقيقة.
١٢. ن: منهم.

فصل رابع
فيه استيفاء ما بقي من التقويمات التقديسية

تصحيح
في التقابل و أقسامه الأربعة

ممّا[1] خير[2] ايفاء حقّه الشطر الكلّي تحقيق القول في التقابل. فاعلمن الآن على سبيل الإفتراض[3] و[4] الإستعارة من هناك[5] أنّ الإصطدام[6] بين شيئين[7] بحسب «حمل على» بالنسبة إلى موضوع بعينه وراء[8] الإصطدام[9] بينهما بحسب «وجود في» بالنسبة إليه من جهة المفهوم؛ فأمّا من جهة التحقّق فالأخير[10] مستلزم للأوّل[11] من دون العكس؛ إذ المصطدمان في[12] أن يكونا في موضوعٍ يصطدمان في أن يقالا على موضوعٍ بتّةً[13] و المصطدمان في أن يقالا على موضوعٍ[14] لا يصطدمان[15] في أن يكونا فيه، كما الرائحة و اللارائحة تكونان[16] في التفّاحة و لا تحمل[17] عليها إلّا اللارائحة.

فلفظ التقابل في الإصطلاح السويّ الفلسفي:

بالوضع الاوّل: لمفهوم التصادم بين مفهومين في الحمل الهوهويّ بالقياس إلى

---

١. ج: - ممّا. ٢. ن: حيز. ٣. ن: الإقتراض.
٤. ج و ن: أو. ٥. ج: + الا. ٦. ن: الإصطرام.
٧. ن: الشيئين. ٨. ن: ورام. ٩. ن: الإصطرام.
١٠. ج: التحقيق الأخير. ١١. ن: يستلزم الأوّل. ١٢. ج: - في.
١٣. ن: بطة. ١٤. ج: - بتّةً و المصطدمان في أن يقالا على موضوع.
١٥. ج: ليس يصطدمان؛ ن: ليس يصطرمان. ١٦. ج: يكونان.
١٧. ج و ن: لايحمل.

موضوع بعينه بالذات اجتماعاً و ارتفاعاً، و يقال له تقابل[١] الأيس و الليس؛ و لن يكون[٢] أحدهما إلّا سالب الآخر ـ و هو النقيض من طريق حمل المواطاة ـ و الآخر[٣] إلّا ايجابياً إضافياً بالقياس إليه؛ و سواء عليه أ كان في نفسه مفهوماً إيجابياً على الحقيقة[٤]، كما الإنسان[٥] و اللاإنسان أم مفهوماً سلبياً بالقياس إلى شيء آخر، كما اللاإنسان و اللالاإنسان[٦].

و بالنقل: لمفهوم التصادم بين شيئين في الإجتماع بالحمل الهو ذو هويّ بالقياس إلى موضوع بعينه بالذات من جهة واحدة:

فإن كان المتصادمان معنيين وجوديين ليس أحدهما معقولَ المهيّة بـالقياس إلى الآخر و بينهما المرتبة القُصوىٰ[٧] من الخلاف ـ كما[٨] السواد و البياض ـ فهما المتضادّان و تقابلهما[٩] تقابل التضادّ.

و إن كانا معقولَي المهيّة كلٌ بالقياس إلى الآخر فهما المضافان و تـقابلهما تـقابل التضايف، كالأُبوّة[١٠] و البنوّة.

و إن لم يكن[١١] كِلاهما وجوديين بل أحدهما في قوّة رفع[١٢] الآخر:

فإن كان ليس يعتبر[١٣] فيه مجرّد السلب بما[١٤] هو السلب فقط، بل من حيث هناك زيادة و[١٥] معنى مّا إيجابي[١٦]؛ أي من حيث هو فقد الموضوع ما في قوّته أن يكون له إمّا بحسب شخصه[١٧]، كالعمى و البصر أو بحسب نوعه، كما الذكورة[١٨] و الأُنوثة أو بحسب جنسٍ[١٩] مّا من أجناسه المترتّبة، كالعجمة و النطق و الفردية و الزوجية، فهما القُنية[٢٠] و العدم، و تقابلهما تقابل العدم و القُنية[٢١].

---

١. ج: القابل. ٢. ن: أن يكون. ٣. س: الآخرة.
۴. ن: + بالقياس إلى شيء آخر. ۵. ج: لانسان؛ ن: كاالأنسان.
٦. ج: كما للانسان و اللانسان؛ س: كما اللّانسان و اللّالانسان. ٧. ج: التصوري.
٨. ج: ـ كما؛ ن: كا. ٩. ج: يقابلها. ١٠. ن: كاالأبوّة.
١١. ج: لم يكف. ١٢. ج: رقع. ١٣. ج: معتبر.
١۴. ن: انّما. ١۵. ن: ـ و. ١٦. ج: التالي.
١٧. ج: شخصية. ١٨. ن: بحسب نوعه كالذكورة. ١٩. ج: + المادّة.
٢٠. ج: العينه. ٢١. ج: يقابلهما العدم و القنية.

و إن كان المعتبر مجرّدَ رفع الآخر بما هو الرفع فقط فهما المتقابلان بالإثبات و النفي، و تقابلهما[1] تقابل السلب و الايجاب، و السالب هو النقيض من طريق حمل الإشتقاق[2]:

إمّا بسيطاً لا صدق فيه و لاكذب، كما مفهوما السوادِ و رفعِ السواد و أسود [۱۱۹] و ليس بأسود و[3] كذلک مفهوما رفعِ السواد و رفعِ[4] رفعِ السواد و مفهوما ليس بأسود و ليس ليس بأسود.

أو مركّباً قولاً و عقداً[5،6] كما زيد أسود و زيد ليس بأسود و كذلک زيد ليس هو بأسود و زيد ليس ليس هو بأسود.

و بالإصطلاح المشهوري القاطيغورياسي: لايعتبر في الضدّين وجوديّتهما[7] و لا قُصوىٰ الخلاف بينهما؛ و يعتبر في العدم و القنية كونُ العدم فقدانَ شيءٍ من شأن فاقده من الموضوعات بحسب شخصه أن يكون له و في الوقت الذي من شأنه أن يكون له لا من قبل أو من بعد، و كونُ الموضوع غيرَ صحيحِ الإنتقال من العدم إلى القُنية.

تصحيح
في خواصّ التقابلات الأربعة و شرائطها

إنّ من شرط مطلق الضدّين[8] أن تتشاركا[9] في موضوعٍ بعينه بحيث لايأبى كلّ منهما

---

۱. ج: مقابلهما. ۲. ن: + و.
۳. ج: كما مفهوم السواد و رفع السواد أو مفهوماً ليس بأسود ما. ۴. ج: - رفع.
۵. ج: عقد.
٦. إنّما [س: - إنّما] عدّ تقابل القول و العقد من تقابل السلب و الإيجاب الذي هو بحسب «وجود في» لا من تقابل الليس و الأيس الذي هو بحسب «حمل على». لأنّ التقابل حقيقةً و بالقصد الأوّل إنّما هو بين الإيجاب و السلب؛ و أمّا بين العقدين الموجب و السالب فمن جهتهما و بالقصد الثاني؛ و الإيجاب و السلب [ن: - و السلب] منسوبان إلى العقد بـ«في» لا بـ«على» و [س: أو] إن كان المحمول منسوباً إلى الموضوع بـ«على» لا بـ«في». «منه مدّ ظلّه العالي» [ن: منه دام ظلّه] ۷. ن: وجوديهما.
۸. أي سواء كان في التضادّ الحقيقي الفلسفي أو في التضادّ المشهوري القاطيغورياسي. «منه دام ظلّه» [ن: منه مدّ ظلّه]
۹. ج: شاركا.

بطباعه أن يتعقّب الآخر و لا أن يستعقبه عليه؛ و ذلک ما يعنى بإمكان التوارد و التعاقب؛ فيكون لا محالة يصحّ للموضوع بالنظر إليهما[١] و بحسب ما يقتضيه[٢] طباعهما أن ينتقل من كلّ إلى الآخر و إن كان بعض الموضوعات بخصوصية ذاته و بطباع صورته المنوّعة يكون قد لزمه أحدهما بخصوصه أو عيق عن الآخر بخصوصه لعائقٍ لازمٍ.

و بالجملة: الأضداد بما هي أضداد متفاسدة بالإمكان على موضوع واحد؛ و الضدّان قد يكون بينهما متوسّط محصّل بالحقيقة لا باللفظ فقط، كما يقال: «هذا الماء لا حارّ و لا بارد» و يعنى[٣] به الفاتر[٤] و هو داخل في الجنس؛ و قد لا يكون بينهما متوسّط إلّا باللفظ فقط[٥] لا بالحقيقة و بالمعنى المحصّل، كما يقال: «الفلک لا خفيف و لا ثقيل» و لا يعنى إلّا الخروج عن الجنس مطلقاً.

و من خواصّ التضادّ:

أنّه لا يتصحّح إلّا في مقولةٍ يتصحّح[٦] فيها الشدّة و الضعف و الإشتداد و التضعّف، و لا يتصحّح الشدّة و الضعف [١٢٠] و سلوک من أحدهما إلى الآخر[٧] في مقولةٍ[٨] إلّا و التضادّ فيها متصحّح[٩].

و تضادّ الطرفين الذين بينهما[١٠] قُصوىٰ الخلاف ينسحب في الأوساط و ينطلق[١١] بعينه على تقابل الأوساط، و ليس يلزم للأوساط تقابلٌ[١٢] خارجٌ عن[١٣] الأنواع الأربعة؛ فمن حيث يتصحّح التخالف يتصحّح الخلاف الذي هو على قُصوىٰ المراتب؛ [١٢١] فإنّ السواد الحقّ مثلاً لا يقبل أشدّ و أضعف بل إنّما الشيء[١٤] الذي هو سواد بالقياس عند شيء[١٥] هو بياض بالقياس إلى آخر، و أيّ سوادٍ يفرض في مرتبةٍ مّا من الشدّة فإنّه لا يقبل

---

١. ج: إليها.
٢. ج: مسضيّه.
٣. ن: نعني.
٤. ج: الماتر.
٥. ن: لا باللفظ فقط؛ س: إلّا باللفظ.
٦. س: تتصحّح.
٧. حاشية «ن»: أى سلوک الموضوع من الشديد إلى الضعيف أو بالعكس.
٨. ج: قوله.
٩. ج: مصحّح.
١٠. ج: اللذين بينما.
١١. ج: ينطق.
١٢. ن: يقابل.
١٣. ج: على.
١٤. ج: لشيء.
١٥. س و ن: + و.

الأشدَّ و الأضعفَ في حقّ نفسه بل بحسب القياس و الإضافة.

فإذن من هناك يستتبّ أنّ التضادّ الحقّ لايكون بين أكثر من[1] شيئين، و لايصحّ لشيء واحد يدخل في التضادّ[2] إلّا ضدٌّ واحدٌ، كما التضايف[3] ليس يكون إلّا بين مفهومين و لايُتصوّر لمضافٍ[4] واحدٍ إلّا مضايف واحد، و كما مطلق التناقض ـ سواء أُخذ بحسب تقابل الأيس و الليس[5] أو بحسب تقابل الإيجاب و السلب ـ لايكون بين أكثر من مفهومين و لايُعقل لشيء واحد بحسب كلّ من الحملين إلّا نقيض واحد؛ إذ لايعقل لشيء واحد بعينه إلّا ليسٌ واحدٌ في حدّ نفسه و رفعٌ واحدٌ عن شيء؛ و كذلك تقابل العدم و القُنية؛ إذ لايكون لملكةٍ واحدةٍ[6] إلّا عدم واحد.

و من خواصّ تقابل التضايف:

أنّه لايكون حاشيتاه[7] متشاركتين في موضوع واحد بالعدد،[8] بل إنّما في واحد بالعموم و بالإرسال، حيث يكون موضوعاهما واحداً في الطبيعة.

و أنّهما معاً بالتلازم في درجة التحقّق و بالمهيّة[9] في درجة التعقّل؛ و ذلك من تلقاء الإستناد إلى علّة واحدة في علّية واحدة موقعة[10] بينهما اعتلاقاً افتقارياً متكرّراً من الجنبتين لا على الوجه الدائر، كما استناد الأُبوّة و البنوّة إلى الولادة و الجاعلية و المجعولية الإضافيتين[11] إلى ذات الجاعل و إلى جاعليته الغير[12] الإضافية؛ أعني كونَ

---

۱. ج: ـ من.
۲. ج: + و.
۳. ج: لتضايف.
۴. ج: لمتضاف.
۵. ج: الييس.
۶. ج: لملكة واحد و.
۷. ج: حاشيتا.
۸. و أمّا في قاطيغورياس الشفاء: «إنّ الأُبوّة و البنوّة و ما يجري مجراهما تشترك لا محالة في موضوع إمّا عامّي كالإنسانية بل و الجوهرية [س:كالإنسانية و بل الجوهرية] بل كالموجود أو غير ذلك، و إمّا خاصّي [الشفاء: خاصّ] كهذا الإنسان يكون يميناً لزيد ثمّ يصير شمالاً له» [الشفاء، المنطق، ج ۱، ص ۲۴۵] فقول على سبيل التخمين لا على مسلك [س: سلك] التحقيق؛ إذ كونه شمالاً لزيد أخيراً ليس مقابلاً لكونه يميناً له أوّلاً مقابلةَ المضايفة أصلاً؛ إنّما مقابله مقابلةَ المضايفة [ن: ـ أصلاً إنّما مقابله مقابلةَ المضايفة] كون زيد شمالاً له لا يمين [ن: حين]؛ إذ هو يمين لزيد. «منه سلّمه اللّه» [ن: منه دام ظلّه العالي]
۹. ج: المهيّة.
۱۰. ج: يتوقعه.
۱۱. ن: الإضافيين.
۱۲. ن: و لا جاعلية الغير.

الجاعل في ذاته بحيث تترتّب[۱] عليه و تصدر[۲] عنه ذات المجعول.

و أنّ المتضايفات متكافيات[۳] في العدد على الإطلاق.

و من خواصّ تقابل العدم و القُنية:

تشاركهما في موضوع بعينه غير صالح بالنظر إلى اقتضاء طباعهما للإنتقال[۴] من العدم إلى الملكة، بل إنّما للإنتقال[۵] من الملكة إلى العدم فقط؛ و ذلك إذاما كانت القُنية من الملكات الغريزية.

و أنّهما لايكونان ذوي واسطة بينهما و لايصحّ أن يعرّى عنهما[٦] جميعاً **[۱۲۲]** إلّا الموضوع[۷] الغير القابل؛ فنسبتهما[۸] إلى الموضوع القابل نسبة النقيضين إلى الوجود كلّه.

و من خواصّ التناقض:

أنّه كما لايُعقل بين طرفيه متوسّط لايُعقل إلّا تمانعهما[۹] على الإطلاق[۱۰] اجتماعاً و ارتفاعاً.

[۱۲۳] و لايُتصوّر خلوّ مفهومٍ مّا و مرتبةٍ مّا عنهما جميعاً أصلاً؛ ففي تقابل الأيس و الليس[۱۱] بحسب « حمل على » و في تقابلُ الإيجاب و السلب بحسب « وجود في »؛ إذ ليس النقيض مطلقاً إلّا الليس[۱۲] أو السلب البسيط، **[۱۲٤]** و التقابل في العقود على الحقيقة و بالقصد الأوّل بين الإيجاب و السلب؛ و أمّا بين العقدين الموجب و السالب فمن جهتهما و بالقصد الثاني.

تصحيح

في أقسام المتضايفين و موضوعهما

قد قال خاتم مَن شاركنا مِن السالفين في قاطيغورياس الشفاء: «إنّ من أحكام

---

۱. ن: يترتّب. ۲. ج: تصوّر. ۳. ج: مكافيات.

۴. ن: للأنتقال. ۵. ن: للأنتقال. ٦. ج: بينهما.

۷. ن: لموضوع. ۸. ج: فيهما. ۹. ج: لايعقل الا نّما نعمّا.

۱۰. س و ن: + و. ۱۱. ج: الييس. ۱۲. ج: الييس.

المتضادّين[۱] أنّ وجود أحدهما مطلقاً لايوجب وجودَ الآخر بوجهٍ من الوجوه إيـجابَ المتضايفات؛ و المتضايفات إمّا مطلقات[۲] فيوجب وجودُ أحدهما الآخرَ، و إمّا في شيء[۳] واحد؛ فلايمنع أن يكون ما هو أب[۴] أيضاً إبناً[۵]، ولكن ليس من المتقابلين تقابلَ التضايف ما في موضوع واحد؛ لأنّهما ليسا من جهة واحدة و بقياس[۶] واحد بـل مـن جـهتين و بحسب قياسه[۷] إلى مختلفين.

و لعلّ منتهز الفرصة[۸] للتشكّك يتشكّك فيقول: إنّ الأُبوّة و البنوّة اللتين في إنسان واحد بحسب قياسه إلى إنسانين مختلفين أو العلّية و المعلولية المتّفقَيِ الإجتماع فـي شيء بعينه بالقياس إلى شيئين مختلفين لم‌يكن يتصحّح اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة؛ فيصدق عليهما أنّهما متمانعتا الإجتماع الزماني تـمانعاً بـالذات فـي موضوع واحد من جهة واحدة. فإذن هما من[۹] المتقابلين تقابلاً بالذات لا محالة؛ إذ ليست حقيقة التقابل إلّا ذلک؛ و أيضاً إن لم‌تكونا من المتقابلين[۱۰] لاتنتقض بـهما الحـدّ فـي طرده.»[۱۱]

ثمّ قد تظنّنتْ جملةُ التفلسف[۱۲] من بعده أنّ التقييد من[۱۳] جهة واحدة انّما زِيْدَ لئلّا ينتقض الحدّ بهما في عكسه؛ إذ هما من المتضايفات و قد اتّفقا في موضوع واحـد[۱۴]؛ فاستفسد ظنّهم بأنّهما ليستا من المتقابلات و ليس بينهما قياس التضايف.

فذُبّ[۱۵] عنهم بأنّ مطلق الأُبوّة و البنوّة أو مطلق العلّية و المعلولية من المتقابلات تقابلَ التضايف و ممّا هو حاصل في المـوضوع بـحصول اللـتين ليس بـينهما تـقابل التضايف؛ لتحقّق المطلق بعين تحقّق المقيَّد بتّةً؛ فإذن لولا ذلک التقييد[۱۶] لتمّ الإنتقاض

---

۱. ج: المتفادين.
۲. ج: مطلقا.
۳. ج: بين.
۴. ج: + الآخر و إمّا في شيء واحد فلايمنع إلى.
۵. ج: ايناً.
۶. ج: بقاس.
۷. ج: بقاسه.
۸. ج: فريضة.
۹. ج: ـ من.
۱۰. ج: المتقابلتين.
۱۱. الشفاء (المنطق؛ ج ۱، المقالة الأولى، الفصل الأوّل) ص ۵۲.
۱۲. ج: و الفلسف.
۱۳. ج: التقيد بمن.
۱۴. س و ن و ج: الواحد.
۱۵. ج: خدب.
۱۶. ج: التقيد.

بهما.

و لعلّ المتشمّر للبحث يقول: ليس شيء من مطلق الأُبوّة و البنوّة المتضايفتين[۱] مطلقاً بالقياس إلى الأُبوّة و البنوّة اللتين ليس بينهما قياس التضايف؛ إنّما المطلق بالنسبة إلى الأُبوّة و البنوّة المقيّدتين اللتين ليس بينهما قياس المضايفة مطلق الأُبوّة و البنوّة اللتين[۲] ليستا على قياس المضايفة.

فنحن[۳] نقول قولاً فصلاً[۴] بإذن اللّه تعالى: أمّا[۵] التشكّك فمنحلّ بأساسٍ استنساه قانوناً ضابطاً للحيثيات في الصحيفة الملكوتية[۶] [۱۲۵] تحاتّت عنده شعوب من الشكوك و الإعضالات[۷] في مقامات متشتّة[۸].

أما هنالك عرّفناك[۹] أنّ الحيثيات التقييدية[۱۰] المتخالفة ـ سواء عليها أكانت متقابلةً أم لا ـ متشاركةٌ في أنّ شيئاً منها لايكون للمهيّة[۱۱] من حيث الأُخرى، و أنّها لاتكاد تعرض لمعروضٍ[۱۲] واحدٍ في درجةٍ واحدةٍ إلّا من تلقاء حيثيات تعليلية مختلفة؛ و أنّ التحيّث[۱۳] بها يكثّر[۱۴] ذاتَ المعروض و يجعلها في لحاظ العقل أُموراً متكثّرةً.

ثمّ المتقابلات منها تختصّ بأنّها لايتصحّح لموضوعٍ[۱۵] واحدٍ إلّا من بعد حيثيات[۱۶] تقييدية سابقة تكثّر أوّلاً ذاتَ الموضوع و تجعلها عند العقل أشياء[۱۷] مختلفة. فإذن الأُبوّة و البنوّة اللتان في إنسان واحد بالقياس إلى[۱۸] إنسانين أو العلّية و المعلوليّة اللتان في شيء واحد بالقياس إلى شيئين ليستا من الأُمور المتقابلة؛ إذ ليس عروضهما[۱۹] يحوج إلى تكثير ذات الموضوع أوّلاً باختلاف الحيثية التقييدية بل إنّما يستوجب الإستنادَ إلى اختلاف الحيثية التعليلية. ثمّ التحيّث بهما يكثّر الذاتَ من حيث اختلاف الحيثية

---

۱. ج: المتضايفين.
۲. ج: للتين.
۳. ج: فيحقّ.
۴. س و ج: فضلاً.
۵. ج: لقاء.
۶. أى الإيماضات و التشريقات.
۷. ج: الإعقيلات.
۸. ج: متشيته.
۹. ج: غرضاك.
۱۰. ج: القييدة.
۱۱. ج: المهيّة.
۱۲. ج: بمعروض.
۱۳. ج: الحيث.
۱۴. ج: تكثّر.
۱۵. ج: بموضوع.
۱۶. ج: الحيثيات.
۱۷. ج: شيئاً.
۱۸. ج: + شيئين.
۱۹. ج: عروضها.

التقييدية.

و أمّا القول البحتي فمصروم بأنّ الأُبوّة و البنوّة اللتين في إنسان واحد و إن كانتا[1] لم يكن بينهما قياس المضايفة فهما لا محالة على قياس المضايفة بالنسبة إلى ما بإزائهما من البنوّة و الأُبوّة اللتين في إنسانين.

فإذن هما بما هما مقيستان إلى مضايفتيهما[2] أُبوّة مقيّدة بعينها[3] مقابلة لبنوّة مقيّدة بعينها، و بنوّة مقيّدة بعينها مقابلة لأُبوّة مقيّدة بعينها.[4] فهما بما هما على هذا القياس[5] فردان من أفراد مطلق الأُبوّة و البنوّة المتقابلتين[6] لا بما إحديهما[7] مقيسة إلى الأُخرى؛ فاجتماعهما من تلك الجهة ملزوم اجتماع المطلقتين[8] المتضايفتين[9] لا محالة، لكن النظر الغائر يقضي[10] بالفحص البالغ أنّه كما المضاف المقيّد بخصوصه ليس يمكن انسلاخ ذاته عن القياس إلى غير لا[11] بخصوصه يغايره و يغاير معروضه[12]، فكذلك مطلق المضاف ليس يمكن انسلاخ جوهره عن القياس إلى غير لا بخصوصه يغايره و يغاير معروضه[13] بتّةً.

فإذن الأُبوّة المخصوصة هي أُبوّة إنسانٍ بعينه بالقياس إلى بنوّة انسانٍ آخر بعينه، و مطلق الأُبوّة هي[14] أُبوّة إنسانٍ مّا لابعينه بالقياس إلى بنوّة إنسانٍ مّا آخر لابعينه، و مطلق البنوّة المقابلة لها هي تلك البنوّة المعتبرة لذلك الإنسان الآخر لابعينه.

و بالجملة: كما يمتنع تشارك[15] المضافين[16] المقيّدين المتقابلين[17] بخصوصهما في موضوع واحد بالعدد، فكذلك يمتنع تشارك[18] المضافين[19] المطلقين المتضايفين

---

١. س: كانت. ٢. ج: مضايفهما؛ ن: مضايفتهما. ٣. ج: تعينها.
٤. ن: ـ مقابلة لأُبوّة مقيّدة بعينها. ٥. ن: لقياس. ٦. ج: المتقابلين؛ ن: ـ المتقابلتين.
٧. ج: احدهما. ٨. ج: المطلقين. ٩. ن: المتضايفين.
١٠. ج: يقتضي. ١١. س و ج: ـ لا. ١٢. ج: و تغاير عروضه.
١٣. س: ـ فكذلك مطلق المضاف ليس يمكن انسلاخ جوهره عن القياس إلى غير لا بخصوصه يغايره و يغاير معروضه.
١٤. ج: ـ ابوّة إنسانٍ بعينه بالقياس إلى بنوّة إنسان آخر بعينه، و مطلق الأُبوّة هي.
١٥. ج: يشارك. ١٦. ن: المضائفين. ١٧. ج: المقابلين.
١٨. ج: يشارك. ١٩. ن: المضائفين.

بالإطلاق في موضوع واحد بالعدد بالضرورة العقلية، و فرقانٌ مّا بيّن [١] بين شيئين متقابلين [٢]؛ أي كلّ منهما مقابل لمقابله الذي هو شيء آخر مباين لهما و ورائهما [٣].

فإذن الأُبوّة و البنوّة المطلقتان المتقابلتان [٤] ليس يتصوّر حصولهما [٥] إلّا في موضوعين متباينين بالشخص؛ و أمّا المطلقتان [٦] الحاصلتان في شخص واحد فإنّما [٧] هما اللتان ليس بينهما قياس المضايفة كما المقيّدتان [٨] بتّةً، و إنّما التقييد في التحديد من [٩] جهة واحدة لتسديد الأمر فى ما خلا التضايف.

فالمتقابلان تقابلَ السلب و الإيجاب مثلاً كثيراً مّا يتّفق احتشادهما في موضوع واحد بالعدد [١٠] من حيثيتين مختلفتين، كما الإنسان [١١] الواحد بالعدد متحرّك بما هو ذو طبيعة حيوانية ليس بمتحرّك بما هو ذو نفس ناطقة مجرّدة؛ فإذن لو لم تعتبر [١٢] وحدة الجهة [١٣] لم يكن الإيجاب و السلب متقابلين أو كان طرفا [١٤] التناقضِ مجتمعين في موضوع واحد، كما التقييد [١٥] بالذات [١٦] للتحرّز [١٧] عن عين الملزوم و نقيض اللازم، كما الإنسان و اللاناطق أو اللاقابل لصنعة [١٨] الكتابة [١٩]. [٢٠]

---

١. ن: ـ بيّن.

٢. ج: المتقابلين و بين الشيئين المتقابلين فرقان مّا بيّن بين شيئين.

٣. ج: و مباين لها ورائها.

٤. ج: متقابلتان.

٥. ج: حصولها.

٦. ج: مطلقتان.

٧. ن: فإنّهما.

٨. ج: كما لمقيّدتان.

٩. ن: عن.

١٠. ج: + و.

١١. ج: كما لإنسان.

١٢. ج: لم يعتبر.

١٣. ن: بالجهة.

١٤. س و ج: طرفاء.

١٥. ج: كما لتقيد.

١٦. ج: بالذات؛ ن: بنالذات.

١٧. س: للتجوّز.

١٨. ن: الصنعة.

١٩. ج: + و كذلك الأمر في الموجب الكلّي و السالب الكلّي؛ إذ لا تضادّ بينهما بالذات تضادّاً فلسفياً و إنّما التمانع بينهما لكون كلّ منهما يلزمه نقيض الآخر، و كما الموجب [ج: لموجب] الكلّي و السالب الجزئي إنّما الموجب بينهما نقيض للسالب، بمعنى أنّه لازم للنقيض [ج: للبيض].

٢٠. و كذلك الأمر في الموجب الكلّي و السالب الكلّي؛ إذ لا تضادّ بينهما بالذات [ن: + تضادّاً مصطلحاً عليه] تضادّاً فلسفياً و إنّما التمانع بينهما لكون كلّ منهما يلزمه نقيض الآخر، كما الموجب الكلّي و السالب الجزئي إنّما الموجب منهما نقيض للسالب بمعنى أنّه لازم للنقيض، و النقيض الحقّ للسالب هو سالب السالب. « منه سلّمه اللّه » [ن: إنّما الموجب منهما نقيض و للسالبة بمعنى أنّه لازم النقيض و هو السالب السالب الجزئي. « منه دام ظلّه »]

تصحيح
في ردّ توهّم مَن قال برجوع التقابل مطلقاً إلى التضايف

هل سمعتَ حزب التشكيك يقولون: الحرارة مثلاً بما هي حرارة لاتكـون[١] ضـدّاً بـل حرارة فقط؛ إذ المهيّة من حيث هي[٢] ليست إلّا هي و إنّما تصير ضدّاً إذا أُخذت بالقياس إلى البرودة؛ فهي بما هي مضادّة مضافة أيضاً؛ فهي بما تدخل في المضادّة تـدخل فـي المضايفة؛ و كذلك الليس[٣] معقول المهيّة بالقياس إلى أيسٍ هو ليسه، و السلب بالقياس إلى ايجابٍ هو سلبه، و العدم بالقياس إلى ملكةٍ هو عدمها.

فإذن مصير زمام الأمر في التقابل مطلقاً إلى التضايف لا غير؛ فلاتنسينّ ما علّمناك من قبل أنّ مطلق النسبة غير مستوجبة الدخول في الإضافة، بل إنّما النسبة[٤] المتكرّرة فقط.

و قل لزمرة المتشكّكين[٥]:

إنّ الحرارة بما هي هي[٦] حرارة فقط لا مضادّة و لا شيء من الأشياء أصلاً؛ و بما هي ملحوظة بالنسبة إلى البرودة مضادّة لها[٧] غير مضافة بالقياس إليها؛ و بما هي مأخوذة من حيث المضادّة مضايفة للبرودة لا من حيث هي برودة[٨] بل من حيث هي مضادّتها.

و[٩] ذات العلّة بما هي هي ليست إلّا نفسها و جوهرياتها؛ و بما هي ملحوظة بالنسبة إلى ذات المعلول من حيث هي في نفسها بحيث تصدر عنها و تترتّب[١٠] عليها ذات المعلول علّةً للمعلول علّيةً غيرَ إضافيةٍ بالقياس إلى ذات المعلول بل متقدّمة على ذاته تقدّماً[١١] بالذات؛ و بما هي مأخوذة من حيث هي علّة له مضايفة له لا من حيث ذاته بل من حيث هو معلولها و معروضة لعلّيةٍ مضافةٍ بجوهرها بالقياس إلى معلولية المعلول و في درجتها و متأخّرة بالذات عن نفس ذات المعلول، كما عن نفس ذات العلّة المعروضة لها.

و السقف من حيث النسبة التي له إلى الحائط مستقرّ على الحائط، و من حيث هو

---

١. ج و ن: لايكون. ٢. ن: + ظ. ٣. ج: الييس.
٤. ج: لنسبة. ٥. ج و ن: المشكّكين. ٦. س: - هي.
٧. ج: + لا. ٨. ج: برود. ٩. ج: ذو.
١٠. ج: يترتّب. ١١. ج: + و؛ ويمكن أن يقرأ «هي».

مستقرّ على الحائط مضاف إلى الحائط لا من حيث هو حائط بل من حيث هو مستقرّ عليه.

و كذلک الليس بما هو ليسٌ منسوبٌ إلى الأيس لا مضاف إليه، و السلب بما هو سلبٌ منسوبٌ إلى الإيجاب لا مضاف إليه، و[١] العدم بما هو عدمٌ منسوبٌ إلى الملكة لا مضاف إليها.

تصحيح

في حلّ شبهة اندراج التقابل في التضايف و بالعكس، و أشباهها

إنّ هنالک شكّاً معضلاً هو أنّ التقابل من حيث هو تقابل من المضاف، ثمّ المضاف تحت التقابل و أخصّ منه، و ذلک محال سواء كان دخولاً كما يكون[٢] تحت الجنس أو دخولاً كما يكون تحت معانٍ ليست أجناساً ولكنّها لوازم المهيّة أو كما يكون تحت معانٍ ليست لوازم مهيّة[٣] التشكيک و إنّما هي عوارض مشكّكات الأسماء.

و كذلک الإعضال في الجنس و الكلّي. إذ الجنس تحت الكلّى مع أنّ الكلّي أحد الأجناس؛ لكونه جنس الخمسة.

فاعلمن أنّ ملاک الفكاک في أشباه[٤] هذه المضايق[٥] ما علّمناک في ساير كتبنا أنّ للطبيعة[٦] بلاشرط شيء أصلاً اعتباراً هو بجهة[٧] ماوراء اعتبار نفس الطبيعة بما[٨] هي هي و إن كان اعتبار البلاشرط شيئية ليس إلّا حكاية عن نفس جوهر الطبيعة بما هي هي.

و بالجملة: للطبيعة بما هي هي شأن بحسب نفسها و إن كانت هي فيما قد لحقته[٩] من المخلوطية و شأن بحسب نفسها منحازةً[١٠] عن جملة ما قد خالطها؛ فاعتبار اللابشرطية هو لحاظ جوهر الطبيعة بما هي هي في شأن نفسها المنحازة[١١] المنمازة[١٢] عن جملة ما هي مخلوطة به في الوجود أو في العقل، و اعتبار البما هي هية[١٣] هو لحاظ جوهر الطبيعة بحسب

---

١. ن: + و.
٢. ن و ج: ـ يكون.
٣. ن و ج: ممتنعة.
۴. ن: اشباء.
۵. ج: المضايف.
٦. ج: الطبيعة.
٧. ج: الجهة.
٨. ن: + ان له.
٩. ج: لحقيه.
١٠. ن: منجازه؛ ج: متحازه.
١١. ن: منجازه؛ ج: متحازه.
١٢. ج و ن: المتمازه.
١٣. ن: اعتبار لبما هي هية.

نفسها بما هي هي، سواء عليها أكانت في شأن منحازيتها[١] التي هي حال نفس جوهرها بما هي هي أم في شأن مخلوطيتها اللاحقة الغير المخرجة إيّاه عن حالها البما هي هية.

فإذن هي باعتبار حال نفسها البما هي هية[٢] أعمّ نحواً مّا[٣] من الأعمّية من نفسها باعتبار حال جوهرها اللابشرط شيئية. فاعتبار[٤] اللابشرط شيئية كأنّه أزيد من اعتبار نفس الطبيعة وحدها بما هي هي، و اعتبار البما هي هية كأنّه أوسع و إن كانت اللابشرط شيئية[٥] اعتبار الإرسال البحت لا اعتبار الكلّية أصلاً لا بالفعل و لا بالقوّة؛ إذ ليست هي[٦] لحاظ إيقاع شركة في الطبيعة بالفعل [١٢٦] أو بالقوّة و لا لا شركة فيها كذلك؛ فلا هي لحاظ خصوص و لا عموم و لا لحاظ صلوح شيء[٧] منها أصلاً و إلّا انقلبت إلى البشرط شيئية، لكن الطبيعة المنحازة المنمازة بجوهرها في تلك اللحاظ[٨] صالحة في أنفسها[٩] لإيقاع الشركة فيها في الوجود بالحمل على الآحاد و[١٠] الخلط[١١] بالكثرة[١٢]؛ فالبشرط شيئية و البشرط لا شيئية[١٣] و البلاشرط شيئية و البما هي هية[١٤] اعتبارات متغايرة المفهومات[١٥] متمايزة الموضوعات متخالفة الأحكام في لحاظ العقل التحليلي، و البلاشرط شيء[١٦] أخصّ من البما هي هي أخصّيةً بنحوٍ من الإعتبار على خلاف شاكلة[١٧] الأخصّية التناولية التي هي سنّة البشرط[١٨] شيء[١٩] و البشرط لاشيء. ثمّ الأمر فيهما أيضاً مختلف على نحو آخر.

و لقد أحسن التأسيس على هذا الأساس خاتم مَن قد شاركنا مِن السلّاف في رياسة العلم و تصحيح الفلسفة في فنون الشفاء في مواضع شيئية؛ و قال في سابع تاسعة[٢٠]

---

١. ن: منجازيتها.
٢. ج: ـ فإذن هي باعتبار حال نفسها البما هي هية.
٣. ن: لما.
٤. س: باعتبار.
٥. ج: اللابشر شيئية و.
٦. ج: ـ هي.
٧. ج و ن: لشيء.
٨. ن: اللحاظة.
٩. ج: نفسها.
١٠. ن: + الحمل.
١١. س: ـ و الخلط.
١٢. ج: بالكثر.
١٣. س: ـ و البشرط لا شيئية.
١٤. ن: هي.
١٥. س: متغاير المفهومات.
١٦. ن: و البشرط شيء.
١٧. ن: ـ شاكلة.
١٨. ن و ج: بشرط.
١٩. ج: شي.
٢٠. أي في الفصل السابع من المقالة التاسعة.

الفنّ الرابع في أنولوطيقا الأولى: «و هذا الفنّ من العموم هو الذي عمومه ليس بحسب الأشخاص بل بحسب الأحوال، و قد فهمت هذا مراراً»[1] و في ثاني عشر اولیٰ[2] الفنّ الأوّل في المدخل: «و[3] العموم[4] قد يختلف[5] في الأُمور العامّة؛ فمِن العموم ما يكون بحسب الموضوعات الجزئية، كالعموم الذي الحيوان أعمّ به من الإنسان، و منه ما[6] قد يكون بحسب الإعتبارات[7] اللاحقة، كالعموم الذي الحيوان أعمّ به من الحيوان و هو مأخوذ جنساً و من الحيوان و هو مأخوذ نوعاً[8] و من الحيوان و هو مأخوذ شخصاً»[9].

إذ[10] أدريناک فقد استبان لک أنّه كما يكون يلحق الموضوعَ الأخصَّ بالتناول بخصوصه ما[11] لايلحق الموضوعَ[12] الأعمَّ بالتناول بعمومه، فكذلک يكون قد يلحق الإعتبارَ الأخصَّ بخصوصه ما لايلحق الإعتبارَ الأعمَّ بعمومه، كما النوعية[13] الطبيعية مثلاً للإنسان لابشرط شيء المنماز عن جزئياته و أفراده و حِصَصِه[14] و ليست للإنسان بما هو هو الذي يحمل على الأفراد و تخالطه[15] الجزئيات و كذلک الجنسية الطبيعية للحيوان لابشرط شيء و ليست للحيوان بما هو هو.

فلذلک كان:

موضوع العقود الطبيعية هو الطبيعة بحسب الإعتبار الأخصّ.

و موضوع الحاصرات[16] المستوعبة هو الطبيعة[17] بحيث تستوجب[18] سرايةَ الحكم إلى قاطبة ما تحتها من الأخصّات التناولية و الأخصّات بالإعتبار.

و موضوع الحاصرات[19] الجزئية هو الطبيعة بحيث لاتستوجب[20] سرايةَ الحكم إلّا

---

١. الشفاء (المنطق، ج ٢، المقالة التاسعة، الفصل السابع) صص ۴۷۷ـ ۴۷۸.

٢. أي في الفصل الثاني عشر من المقالة الأولى.

٣. ن: في.

۴. ن: لعموم.

۵. ج: + الاعتقادات إلى.

۶. الشفاء: ـ منه ما.

۷. ن: الإختيارات.

۸. ن: ـ و من الحيوان و هو مأخوذ نوعاً.

۹. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقالة الأولى، الفصل الثاني عشر) ص ۷۱.

۱۰. ن: و إذا.

۱۱. ج: ـ ما.

۱۲. ن: بالموضوع.

۱۳. ج: بعمومه كالنوعية.

۱۴. ج: خصيصه؛ ن: خصصه.

۱۵. ج: يخالطه.

۱۶. ن و ج: الحاضرات.

۱۷. ن: ـ هو الطبيعة.

۱۸. ج: يستوجب.

۱۹. ن و ج: الحاضرات.

۲۰. ج و ن: لايستوجب.

إلى الأخصّ بالإعتبار فقط أو إلى الأخصّات بالتناول فحسب عِضَة منها فقط أو جملتها.

و موضوع المرسلات هو نفس الطبيعة بما هي هي و تلزمها إمّا حاصرةٌ[١] كلّيةٌ أو جزئيةٌ مّا ألبتّة، سواء عليها أكان صدق الحكم بحسب الأخصّ بالإعتبار فقط أم[٢] بحسب الأخصّات بالتناول فقط شيء منها أو كافّتها.

و أمّا الشخصيات فإنّما الموضوع فيها[٣] الهويّة الشخصية بشخصيتها.

و إذن فنعود[٤] إلى حيث فارقناه فنقول: إنّ نفس مفهوم [١٢٧] التقابل أو المقابل من حيث هو تقابل أو مقابل لابشرط شيء؛ أي[٥] بحسب اعتباره الأخصّ و هو حال نفسه منحازاً[٦] منمازاً عن أفراده تحت مقولة المضاف ثمّ التضايف أو المضاف [١٢٨] تحت مفهوم التقابل أو المقابل بحسب اعتباره الأعمّ و هو شأن نفسه بما هو هو و إن كان هو[٧] في مخالطة الأفراد.

فكلّ تقابل من حيث هو تقابل أو مقابل من حيث هو مقابل فإنّه مضاف و ليس كلّ تقابل أو[٨] مقابل بمضاف.

و كذلك مفهوم الكلّي لابشرط شيء منحازاً[٩] عن أفراده جنسٌ مّا من الأجناس الطبيعية؛ إذ هو جنس الخمسة ثمّ الجنس تحت الكلّي بما هو هو و من أفراده و أنواعه.

فهذا هو القول الفصل في محزّ[١٠] هذا الموضع؛ و لقد سار شريكنا السالف هذا المسيرَ في قاطيغورياس الشفاء[١١]، فأمّا الجماهيريون مِن المتفلسفين و المحدّثون المتشبّهين بأهل العلم و المقلّدون لأشباههم فقد التجّت هناك لهم أقاويل ملفّقة[١٢] غير محصّلة.

و الآن فلنرجع إلى تقويمات تقديسات نحن في سبيلها.

---

١. ن و ج: حاصره.
٢. ن: أو.
٣. ن: ـ فيها.
٤. ج: فيعود.
٥. س و ن: + هو.
٦. ج: متحازاً؛ ن: منجازاً.
٧. ج: ـ هو.
٨. ج: ـ تقابل أو.
٩. ن: منجازاً.
١٠. ج: ممّن.
١١. الشفاء (المنطق، ج ١، المقولات، المقالة السابعة، الفصل الثاني) صص ٢٥٠ ـ ٢٥٣.
١٢. ج: لحققه؛ ن: ملففه.

تقويم
في استحالة دخول الواجب بالذات في جنس التقابل

سبحان القيّوم الواجب بالذات، جلّ سلطانه عن أن يتصوّر له دخول في جنس التقابل و ولوج في الأشياء المتقابلة؛ فإذ تقدّس عن أن يتوهّم له موضوع أو محلّ و تعالى عن أن يتصوّر له نسبة إلى شيءٍ مّا أصلاً بـ« وجود في » و لا بـ« قول على »؛ فلايكاد يعقل أو يوهم أنّ له مضادّاً أو مضايفاً أو مقابلاً، كما العدم [1] للملكة [١٢٩] و نقيضه [2] في نفسه ممتنع بالذات؛ إذ لا يتصوّر لذاته عدم أصلاً و لا يتصحّح أن ينتسب [3] ذاته و وجوده و لا شيء من كمالات ذاته و صفات وجوده التي هي بعينها نفس مرتبة ذاته إلى شيءٍ مّا من الأشياء هو سواه بحمل [4] هوهويّ أو اشتقاقيّ أو بوضع أصلاً؛ فكلّ نور سواه ظلمة ممحوّة في نوره، و كلّ موجود دونه ظلّ مقهور في سلطانه [١٣٠] لا يقاس بالتشبيه [5] عزّه و لا يرام [6] بالتكنيه مجده.

تقويم
في تنزّه الواجب بالذات عن الضدّ و النذّ

و إذ تعاظم جلّ مجده عن أنّ يتصحّح له مكافؤ في الوجود و درجته و مقاوم في مرتبةٍ مّا من المراتب التي هي بهاء الحقيقة و جمال الذات و زينة التقرّر و حلية الوجود؛ فلايكاد يصحّ [7] له ضدّ أو ندّ أو شبه [8] أو نظير أو شريک أو وزير؛ تعالى اللّه الملک الحقّ [9] عن [10] الأضداد و الأنداد و الأمثال و الأشباه [11] علوّاً كبيراً.

---

١. ج: لعدم. ٢. ن: بقبضه. ٣. ج: يثبت.
٤. ن: يحمل. ٥. ج: بالشبيه. ٦. س و ج : لايراه.
٧. ج: فيكاد يصحّ. ٨. ن: فلايكاد يصحّ له ضدّ و ندّ له و شبه.
٩. ن: بالحقّ. ١٠. ج: ـ عن. ١١. ن: الأشباه و الأمثال.

تقويم
في تنزّه الواجب بالذات عن العوارض التي هي من باب الأضداد و الملكات و أعدامها

و إذ كلّ ما يجدر[١] بمجده و علائه[٢] فإنّه له عزّ قدسه بذاته و في مرتبة ذاته؛ فليس يصحّ أن يكون لذاته عارضٌ مّا من العوارض التي هي من باب الأضداد و[٣] من باب الملكات و أعدامها.

و بالجملة: إذ هو متقدّس المجد من كلّ جهة عن غواشي المادّة و غواسقها و علائق الطبيعة و عوائقها و عهدة[٤] القوّة و عددها؛ فلا محالة لاتعتريه العوارض و لاتكتنفه[٥] اللواحق و لا ينبغي لحقّية الحقّ[٦] أن يكون[٧] هو في مخالطة الباطل و لا الفعلية[٨] المطلقة [١٣١] أن يكون هو في ملابسة ما بالقوّة بجهةٍ[٩] من الجهات أصلاً.

[١٣٢] تقويم
في تنزّه الواجب بالذات عن العوارض و الحركة و السكون و التغيّر

تعالى مَن جهّر الجوهرَ، و كمّم الكمَّ، و كيّف الكيفَ، و وضّع الوضعَ، و أيّن الأينَ، و متّى المتیٰ، و فعل الفعلَ و الإنفعالَ، و خلق الحركةَ و السكونَ عن أن يحسب محلّاً و موضوعاً لكمٍّ أو كيفٍ أو وضعٍ أو أينٍ أو[١٠] متی، و بحيث تجري عليه حركة أو سكون[١١]، و يعتور ثباتَه الحقَّ تجدّدٌ و تصرّمٌ، و يتعاور قرارَه المحضَ زمانٌ و مكانٌ و تمدّدٌ و سيلانٌ.

أ فيحلّ أن يتوهّم ذلک متوهّم؟[١٢] لست أظنّ عاقلاً يستحلّه و هو على جبلّةٍ مّا

---

١. ج: يجوز.
٢. ج: علاؤه؛ ن و س: علاه.
٣. ج: أو.
٤. س و ن: عهد.
٥. ن: لاتكتنيه.
٦. ن و ج: لحقّيته الحقّة.
٧. ج: تكون.
٨. ن و ج: لفعلية.
٩. ن: + ما.
١٠. س: و.
١١. ن: ـ عن أن يحسب محلّاً ... حركة أو سكون.
١٢. ج: يتوهّم لا.

عقليةٍ[۱] و بصيرةٍ مّا حكميةٍ[۲].

و كيف يسوّغ أن يكون يحكم عالمی الزمان و المكان عليه [۱۳۳] سلطان بالفيئية[۳] و هو الذي صنع المكانَ و الزمانَ، و خلق الحركةَ و السكونَ، و تولّى الإبداعَ و التكوينَ، و أبدع العقلَ و النفسَ، و [۱۳٤] فطر السماواتِ و الأرضَ، و جعل الظلماتِ و النورَ، [۱۳٥] و الذي فلح الليسَ، [۱۳٦] و أنبت الأيسَ، و سلق العدمَ، و ذرأ[۴] الوجودَ، و فلق الحبّةَ، و برأ النسمةَ. في نفسي أنّه ليس في مُنّة متجشّمٍ أن يتجشّم هذا التسويغَ و قد تفقّه[۵] ملاوة مِن الأوان فيما فرض عليه في دين العقل و حرّم عليه في ملّة البرهان.

تقويم
في كيفية عروض الإضافة لذات الواجب بالذات

فأمّا الإضافة فإنّها تعرض ذاتَه الحقّ لا محالة، كالجاعلية و الصانعية مثلاً ولكن على سنّةٍ أُخرى غير سنّتها المعروفة التي لها في عروضها للجائزات من سبيلين: أحدهما بالنسبة إليها بقبايلها[٦] كافّةً و الآخر بالنسبة إلى عِضَة من شعوبها فقط.

أمّا الأوّل: فلأنّ كلّ جائز الذات[۷] فإنّ نفس مرتبة ذاته صُنع الجاعلِ و فعلِه؛ فكلّ مجعولٍ [۱۳۷] تعرض إضافةُ المجعولية جوهرَ ذاته في درجة الوجود بل و في مرتبة نفس المهيّة بما هي هي؛ فأمّا الجاعل الحقّ فلاتعرضه[۸] إضافة الجاعلية في مرتبة ذاته التي هي بعينها نفس الوجود المتأصّل[۹] في الأعيان الخارجة؛ إنّما عروض الإضافات بحسب مرتبة صدور المجعولات عنه و هي متأخّرة لا محالة عن مرتبة ذاته الفرد[۱۰] الحقّ ـ سبحانه ـ بل و إنّما عروضها إيّاه من بعد اللاعروض بحسب متن الواقع؛ إذ ليست الإضافات تلحق[۱۱] ذاتَ الجاعل إلّا في درجة وجود المجعولات و هي بقضّها و قضيضها

---

۱. ج: علّية.
۲. ج: يكمله.
۳. ن: بالفيئيته؛ ج: بالفية.
۴. س: زرأ.
۵. ج: نفقه.
٦. ن: تقابلها.
۷. ن: جايز لذات.
۸. ج: فلاتعرض.
۹. ج: المفاصل.
۱۰. ج: الذو.
۱۱. ن: يلحق.

لاتدخل و لا واحد منها في الوقوع في متن الأعيان الخارجة أو في شيء من الأذهان إلّا من بعد صريح العدم، و سيتبيّن لك إن شاء اللّه العزيز العليم.

و أمّا الثاني: فلأنّ كلّ زمنيّ و كونيّ فإنّ الإضافات العارضة إيّاه بالقياس إلى غيره من الهيولانيات[١] و الكيانيات متعاقبة الحصول بالنسبة إليهما[٢] لا محالة؛ لكونهما في إقليمَي[٣] الزمانِ و المكانِ، و متخصّصَيِ الهويّةِ بشيء[٤] من حدود الإمتداد المكاني القارّ و بشيء[٥] من حدود الإمتداد الزماني الغير القارّ، مختلفَيِ النسبة إلى السماوات و الأبعاد و الأيون و الأوضاع و الشهور و الأعوام.

فأمّا القدّوس الحقّ فإذ هو مِن وراء الكلّ و بكلٍّ[٦] محيطٌ فليس فيه مبدأ تصحّح[٧] تعاقبَ الإضافات المختلفة بحسب نسبة حصولها إليه ـ سبحانه ـ أصلاً؛ سواء عليها أ كانت هي من الإضافات المتكثّرة العارضة لذاته الحقّ بالقياس إلى معلولاته أم[٨] من الإضافات العارضة لذوات مصنوعاته و مجعولاته. فسنّة نسبته ـ جلّ سلطانه ـ إلى ما شئت لاحظته ممّا سواه قاطبةً مستوية ثابتة متّفقة غير[٩] متبدّلة ﴿ فَلَنْ تَجِدَ[١٠] لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيْلاً[١١] وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيْلاً ﴾[١٢].

تقويم
في كيفية عروض السلوب لذات الواجب بالذات

كما أمرُ الإضافات في العروض له و من حيث نسبتها في الحصول إليه ـ سبحانه ـ فكذلك أمرُ السلوب بالنسبة إليه ـ عزّ شأنه ـ في الحكمين و من السبيلين جميعاً؛ إذ كما الإضافة

---

١. ن: الهيوليات. ٢. ج: إليها. ٣. ج: إقليمين.
٤. ج: لشيء. ٥. ج: لشيء. ٦. ج: لكلّ.
٧. ن و ج: تصحيح. ٨. ج: أو.
٩. س: ـ مصنوعاته و مجعولاته. فسنّة نسبته ـ جلّ سلطانه ـ قاطبةً مستوية ثابتة متّفقة غير.
١٠. س و ن و ج: و لن تجد. ١١. ن: ـ فلن تجد لسنّة اللّه تبديلاً. ١٢. الفاطر / ٤٣.

لاتتعيّن[۱] و لايحكم بها إلّا عند تحقّق المضافين [۱۳۸] فكذلك السلب لايتعيّن و لايحكم به[۲] إلّا إذاما دخل المسلوب عنه و المسلوب جميعاً في نحوٍ مّا من أنحاء الوجود و لو في لحاظٍ مّا من لحاظات العقل بتّةً.

فإذن لايتصحّح عروض السلوب المتكثّرة بالنسبة إلى ذاته ـ تعالى ـ[۳] إلّا بعد مرتبة الذات بل و في درجة وجود المسلوبات عنه؛ و كذلك لايتصحّح عروض السلوب لذاته على سبيل التعاقب و التلاحق، و لاتعاقب[۴] السلوب العارضة لذوات المعلولات من حيث النسبة إليه؛ إذ لايعقل في جنابه مبدأ يصحّح[۵] التعاقبات و التلاحقات بالقياس إلى جنابه أصلاً، استوىٰ على كلّ شيء و استوىٰ مِن كلّ شيء؛ فليس شيء أقرب إليه من شيء.

تقويم
في أنّ صفات الواجب بالذات عين ذاته

بالحريّ أن نذكر[۶] ذكراً مرسلاً أنّه يمتنع أن يكون له[۷] ـ عزّ مجده ـ صفة حقيقية[۸] زائدة على نفس ذاته؛ فكلّ حيثية كمالية هي بهاء الحقيقة و جمال الذات و زينة التقرّر و حلية الوجود؛ فإنّها مضمّنة في حيثية[۹] الوجوب بالذات على وجه أنّ هي بوحدانيتها الحقيقية[۱۰] و أحديتها الحقّة بعينها جملة الحيثيات الكمالية[۱۱] المطلقة جميعاً؛ أى مستحقّة زمرة الأسماء التقديسية و التمجيدية التي[۱۲] هي لصفات العزّ و الكمال،[۱۳] الإثباتية و السلبية قاطبةً.

و لو كان تصحّ[۱۴] للقيّوم الواجب بالذات صفةٌ مّا كماليةٌ زائدةٌ على نفس ذاته:

فإمّا أن تكون[۱۵] هي واجبة بذاتها. و قد تحقّقت أنّه لا واجب بالذات إلّا واحد[۱۶].

---

۱. ن: لايتعيّن.
۲. ج: ـ إلّا عند تحقّق المضافين فكذلك السلب لايتعيّن و لايحكم به.
۳. ج: ذاته سبحانه.
۴. ن: لايعاقب.
۵. ج: تصحيح.
۶. ن: يذكر.
۷. ن: ـ له.
۸. ج: حقيقة.
۹. ن: حيثيته.
۱۰. ج: حقيتة.
۱۱. ج: الكماليات.
۱۲. ج و س: ـ التي.
۱۳. ج: العزّة الكمال.
۱۴. ن: ـ تصحّ؛ ج: يصحّ.
۱۵. ج: يكون.
۱۶. ج: واحداً.

و إمّا أن تكون[1] من الجائزات، و قد قرع[2] سمعك و سيستبين لعقلك ـ إن شاء اللّه تعالى[3] ـ أنّ القضاء و[4] الفصل على زُمَر[5] الجائزات أنّها غير متسرمدة أصلاً؛ و قد برهنّا في صُحُفنا على أنّ طباع الجواز يأبى[6] الأزليةَ السرمديةَ؛ فيلزم[7] أن يكون هو ـ جلّ ذكره ـ عرواً منها في السرمد.

ثمّ إذا هي ملبوسة[8] أخيراً بعد ولوجها في وعاء الحصول المعبّر عنه بالدهر فيكون تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً[9] ممنوّاً بالنقص أوّلاً.

ثمّ إذا هو[10] متكسٍّ بالكمال أخيراً و إنّ ذلك لمستحيل [۱۳۹] و إن كان بالأولوية الذاتية في لحاظ العقل بحسب مرتبة الذات[11] و المرتبة المتأخّرة عن مرتبة نفس الذات، فكيف إذاما كان بالأولوية السرمدية و الأخيرية الدهرية؟

فإذن كلّ بهاء و كمال و جمال و جلال فإنّه عين ذاته ـ جلّ مجده ـ و الواجب الوجود بالذات واجب بالذات من جميع جهاته. فأمّا ما ليس من جهات[12] نفس الذات و لا من الصفات الكمالية للذات بل هو ممّا لزم نفسَ الذات و تبع جهاتها الكمالية فإنّه يزيد على نفس الذات و يتبعها[13] لا محالة من بعد في المرتبة الأخيرة.

تقويم
في لوازم الصفات الكمالية للواجب بالذات

لوازم الصفات الكمالية التي[14] هي عين الذات و تلك تزيد[15] على نفس الذات هي كإيجادات[16] المعلولات التي هي من المراتب المتقدّمة على وجوداتها تقدّماً بالذات و

---

١. ج: يكون.
٢. ن: فرع.
٣. ج: إن شاء اللّه وحده.
٤. ن: ـ و.
٥. ن: زمرة.
٦. ج: نافي.
٧. ج: فلزم.
٨. س: منلوسته.
٩. ن: ـ علوّاً كبيراً.
١٠. ن: إذا هي.
١١. ج: ذاته.
١٢. ن: فأمّا ما ليس بجهات.
١٣. ن: تتبعها.
١٤. ج: ـ التي.
١٥. ن: يزيد.
١٦. ج: المادّات.

هي متكثّرة جسماً تكثّر[1] المعلولات، و كذلک الإضافات التابعة اللاحقة العارضة، كما الإيجادات[2] الإضافية التي إنّما عروضها مع المعلولات و في درجة[3] وجوداتها و هي متوقّفة على ذاتَي الطرفين و متأخّرة عنهما تأخّراً بالذات.

فمِن المستبينات السبيل أنّ المضاف الحقّ مع مضايفه بحسب التعقّل في درجة واحدة و بحسب الحصول معلول لعلّة مضايفه بعينها و مفتقر إلى موضوع نفسه و إلى موضوع مضايفه جميعاً، و هما الذاتان الصائرتان[4] بما هما معروضا المضافِ الحقِّ مضافين[5] مشهوريّين[6] و لا كذلک أمر ساير الأعراض. إذ ليس شيء منها إلّا المضاف الحقّ يستوجب بطباعه ألبتّة أن يفتقر إلى ذاتٍ مّا أُخرى مباينة لذاتٍ معروضةٍ هي معروض عرضٍ آخر هو في إزائه[7] و على شاكلته.

تقويم
في تنزّه الواجب بالذات عن جميع ضروب الكثرة

فإذن قد آن لک أن تقول إذاما اتّخذت[8] عقلک لساناً في تقديس[9] ربّک: سبحان مَن تقدّس عن شوائب شعوب الكثرة قبل الذات[10]، و ضروب الكثرة مع الذات، [۱۴۰] و قطوف[11] الكثرة بعد الذات.

فشعوب الكثرة قبل الذات هي:

الكثرة بالأجزاء المعنوية الخارجية و بالأجزاء المتباينة العقلية.

و الكثرة بالأجزاء الحدّية الحملية و بالأجزاء[12] الحدّية القولية.

---

۱. ج و ن: تكثّرت.
۲. ج: العارضة كالإيجادات.
۳. ن: درجته.
۴. ج: لذاتان العايرتان؛ ن: الذاتان الصابرتان.
۵. ج: مضايفين.
۶. س و ج و ن: مشهورين.
۷. ج: أزاءه.
۸. ن: تحدث.
۹. ج: تقدّس.
۱۰. ج: + و ضروب الكثرة قبل الذات.
۱۱. ن: قطوق.
۱۲. ن: الأجزاء.

و الكثرة[١] بمقوّمات الهويّة الشخصية و هي الطبيعة[٢] النوعية و لواحقها المشخِّصة[٣].

و ضروب الكثرة مع الذات هي:

الكثرة[۴] بالمهيّة و الإنّية.

و الكثرة بمفهومَی ما بالقوّة و ما بالفعل. و هي مخالطة الأيس و الليس و ملابسة الفعل بالقوّة.

و الكثرة بالوجوب و الجواز.

و الكثرة بالإضافات العارضة للذات في مرتبة جوهر المهيّة و في درجة نفس الوجود.

و الكثرة بمشاركات[۵] الذات و لو بالإمكان في الإندراج تحت مهيّةٍ مّا مرسلةٍ.

و كذلک كثرة الذات بالأضداد و الأنداد و بمكافئاتها في درجة الوجود و هي معلولات علّتها الواحدة في درجة واحدة.

و قطوف الكثرة بعد الذات هي:

الكثرة بالأجزاء[٦] الكمّية المقدارية.

والكثرة[٧] بالوقوع على ذوات متكثّرة بالعدد وقوعاً حملياً ولو بالصلوح و الإمكان.

و الكثرة بلوازم نفس الذات و بلوازم جوهر المهيّة.

و الكثرة بالصفات الحقيقية المتقرّرة[٨] القارّة اللاحقة.

و الكثرة بالأدوات الجسدية و الآلات الأدوية.

و قد تجلّت[٩] لک قدّوسية السبّوح الحقّ عن ضرائب[١٠] ذلک كلّه؛ و بالجملة [١٤١] عن شوارب[١١] القسمة[١٢] و شوائب الكثرة كلّها؛ فلن يتطرّق إلى صُقع قدسه من حيث و من

---

١. ج: ـ بالأجزاء الحدّية الحملية و بالأجزاء الحدّية القولية و الكثرة.
٢. ج: ـ الطبيعة.
٣. س: المتشخّصة.
۴. ج: ـ الكثرة.
۵. ج: لمشاركات.
٦. س: ـ واحدة؛ و قطوف الكثرة بعد الذات هي الكثرة بالأجزاء.
٧. ج: الكثير.
٨. ج: الكثرة بالصفات المتقرّرة الحقيقية.
٩. ج: و قد تخلّت.
١٠. ج: ضراب.
١١. الشوارب مجاري الماء في الحلق.
١٢. س: ـ شوارب القسمة.

حيث و باعتبارٍ و باعتبارٍ أبداً.

فأمّا الكثرة التي تلزم من بعد الذات في لوازم الصفات الحقيقية الكمالية التي هي عين نفس الذات و في السلوب و الإضافات المحضة التابعة العارضة [۱٤٢] لا[۱] في درجة واحدة في لحاظ العقل، بل في درجات عقلية مترتّبة[۲].

فليست هي كثرةً في الذات و في جهات الذات بعد الذات، بل إنّما هي كثرة من بعد الذات في أُمورٍ ليست هي من جهات الذات أصلاً؛ فغير طفيف الفرقان بين الكثرة بعد الذات في جهات الذات و الكثرة من بعد الذات في أُمورٍ[۳] كالطفيليات على مجرّد التباعة[۴] الخالصة خارجة عن جهات الذات ملغاة[۵] الإعتبار بالنسبة إلى الذات من كلّ جهة، و انّ هذه غير ثالمة في وحدة الذات من جميع الجهات أبداً[٦].

تقويم

في كيفية صدور الكثرات عن الواحد الحقّ البسيط من كلّ الجهات

و إذ قد[۷] تحقّقت أنّ الوحدة في الواحد الحقّ إنّما[۸] معناها البحت محوضة[۹] سلب الكثرة عن ذاته من كلّ جهة و خلوص أنّه غير مشارك و لا مشابه في ذاته و وجوده و رتبة وجوده[۱۰] و لا[۱۱] صفات حقيقته[۱۲] و جهات ذاته؛ و بالجملة في شيء من المراتب الكمالية المتصوّرة للجمال الحقّ و الجلال المطلق؛ إذ قد استأثر بها جميعاً حمى صُقع مجده و علوّه و حريم حرم عزّه و بهائه في[۱۳] وِترية حقّة و أحدية مطلقة؛ و تعرّفت أنّ

---

۱. متعلّق باللوازم و السلوب و الإضافات جميعاً. «منه سلّمه اللّه» [ن: منه دام ظلّه]

۲. ن: مرتبه.

۳. ج: ـ جهات الذات و الكثرة من بعد الذات في أُمورٍ.

۴. ن : التناعة.

۵. ج: طغاة.

٦. ج: من جميع أبد.

۷. س: ـ قد.

۸. ج: إنّ.

۹. ج: مخصوصه.

۱۰. ج: وجود.

۱۱. ن: + في.

۱۲. س و ج: حقيقية.

۱۳. ن: ـ في.

السلوب لاتتحصّل و تتعيّن[١] إلّا عند تعيّن المسلوب عنه و المسلوبات جميعاً.

و[٢] قد[٣] تكشّف لک سرّ قول الذين مضوا في العلم مِن شركائنا مِن قبل انّ المبدأ الأوّل يزداد و يئيد بساطةً[۴] و وحدةً عند ازدياد معلولاته تركيباً و كثرةً.

و لقد توغّل فيه رأس المشّائية و معلّمهم في كتاب ماطاطافوسيقي[۵]؛ و قال في كتاب أثولوجيا في الميمر الثامن: «و تشتاق أيضاً إلى أن تعلم الشيء[٦] الذي قد أكثرت فيه الحكماء الأوّلون القولَ و اضطربوا فيه؛ و كيف صار الواحد المحض الذي لا كثرة فيه[٧] بنوعٍ من الأنواع علّةَ إبداع الأشياء[٨] الكثيرة[٩] من غير أن يخرج من وحدانيته و لايتكثّر، بل اشتدّت وحدانيته عند إبداعه الكثرةَ لو أضفنا الأشياءَ كلَّها إلى شيءٍ واحدٍ لاكثرة فيه.

ولو قلنا ذلک[١٠] فنحن مطلقون هذه المسئلةَ و مثبتوها[١١]، غير أنّا نبتدىء[١٢] فنتضرّع[١٣] إلى اللّه[١۴] تعالى و نسأله العونَ[١۵] و التوفيقَ لإيضاح ذلک، و لانسأله بالقول فقط و لانرفع[١٦] إليه أيدينا الداثرة فقط، لكنّا نبتهل إليه بعقولنا و نبسط أنفسنا و نمدّها[١٧] إليه و نتضرّع إليه و نطلبه[١٨] طلبَ ملجأ و لانملُّ؛ فإنّا إذا فعلنا ذلک أنار عقولنا بنوره الساطع، و نفى عنّا الجهالة التي تعلّقت بنا[١٩] في[٢٠] هذه الأبدان، و قوّانا على ما سألناه من المعونة على ذلک. فبهذا[٢١] النوع فقط نقوي[٢٢] على إطلاق هذه المسئلة و ننتهي[٢٣] إلى الواحد الخير[٢۴] الفاضل وحده مفيض الخيرات و الفضائل على مَن طلبها حقّاً.

و[٢۵] نحن[٢٦] مبتدئون[٢٧] و قائلون: مَن أراد أن يعلم كيف أبدع الواحد الحقّ الأشياءَ

---

١. ج و ن: لايتحصّل و يتعيّن.
٢. ج: ـ و.
٣. ج: فقد.
۴. ج: يزدادوا يئيد بساط.
۵. ج: ماطاطافوسين.
٦. ج: أن تعلم هي.
٧. ج: + الحكماء.
٨. ج: أشياء.
٩. أثولوجيا: ـ الكثيرة.
١٠. س و ن و ج: ـ ولو قلنا ذلک.
١١. ج: متبتوها.
١٢. ج: ـ نبتدىء.
١٣. ن: فيتضرّع.
١۴. س: + سبحانه و.
١۵. أثولوجيا: العفو.
١٦. س: لاترفع.
١٧. س و ن و ج: نمددها.
١٨. ن: يطلبه.
١٩. ن: نباء.
٢٠. س و ن و ج: من.
٢١. ن: فبهذ.
٢٢. ن: ـ نقوي.
٢٣. ن: ينتهي؛ ج: تنتهي.
٢۴. أثولوجيا: الخيّر.
٢۵. ن: ـ و.
٢٦. ن: فنحن.
٢٧. ن: مبدئون.

الكثيرةَ فَلْيُلْقِ[1] بصرَه على الواحد الحقّ فقط، و ليُخَلِّف[2] الأشياءَ كلَّها خـارجاً مـنه، و ليرجعْ إلى ذاته و ليقفْ هناک؛ فإنّه سيرىٰ[3] بعقله[4] الواحدَ الحقَّ ساكناً[5] واقفاً عـالياً[6] على الأشياء كلّها ـ العقلية منها و[7] الحسّية ـ و يرىٰ ساير الأشياء كأنّها أصنام منبية[8] و مائلة إليه. فبهذا[9] النوع صارت الأشياء تتحرّک[10] إليه»[11].

ثمّ ساق النظر إلى كيفية ابتداع الإنّيات الحقيقية[12] الشريفة الدائمة[13] من المـبدع الأوّل و كونها منه بغير زمان؛ و قال: «فكيف يكون كونها بزمان و هـي عـلّة الزمـان و الأكوان[14] الزمانية و نظامها و شرفها؟! و[15] علّة[16] الزمان لاتكون تحت الزمان بل تكون بنوعٍ أعلى و أرفع، كنحو الظلّ مِن ذي الظلّ»[17].

تقويم
في استحالة انطباع الواجب بالذات و تمثلّه في أىّ مدرک من المدركات

اعلمن أنّ القيّوم الواجب بالذات ـ جلّ كبريائه ـ لايسوغ أن ينطبع[18] في ذهنٍ مّـا مـن الأذهان و يتمثّل في مدركٍ مّا من المدارک[19] أصلاً حتّى يكون موجوداً وجوداً ظلّياً هو وراء الوجود في الأعيان على الأصالة.

أما استيقنتَ أنّ الوجود المتأصّل في الأعيان و وجوبَه هو عين حقيقته و نفس مهيّته و مرتبة ذاته؟ و مِن المستبين بتّةً أنّ ما يكون وجوده في الذهن[20] في قوّة انسلاخه عن ذاتياته و انخلاعه من جوهر حقيقته و من مرتبة ذاته يمتنع لا محالة أن يوجد في الذهن،

---

١. ج: فاليلق. ٢. ج: لتخلف. ٣. أثولوجيا: يرى.
۴. ج: يعقله. ۵. حاشية «س»: ساكناً أى ثابتاً. «منه سلّمه اللّه».
٦. س و ن: غالباً. ٧. س: ـ و. ٨. ج: فعلية.
٩. ن: فبهذ. ١٠. ن وج: يتحرّک. ١١. أثولوجيا، صص ١١٣ ـ ١١۴.
١٢. ن و س: الخفيّة. ١٣. ج: «الإنّيات الحقيقية الشريفة القائمة». أثولوجيا: «الحقّة الدائمة الشريفة».
١۴. ج: الاكوالب. ١۵. س و ن و ج: ـ و. ١٦. س و ن و ج: فعلّة.
١٧. أثولوجيا، ص ١١۴. ١٨. ج: أن ينقطع. ١٩. س: المدرک.
٢٠. ج: ـ بتّةً أنّ ما يكون وجوده في الذهن.

و لو كان وجود الإنسان مثلاً في الذهن لايتصوّر إلّا بانسلاخه عن الجوهرية و انخلاعه من الإنسانية لم‌يكد يمكن أن يرتسم في ذهن أصلاً.

أ ليس من المنصرح أنّ الإرتسام في الذهن لو كان مبطِلَ جوهرِ ذات الشيء لم‌يكن المرتسم ذلک الشيءَ بل شيئاً مّا مباين المهيّة له؟ فلم‌يكن التقرّر في الذهن يلحق تلک الحقيقةَ بل إنّما حقيقةً مّا مباينةً لها؛ و بذلک ينخرق الفرض[١].

فإذن يجب أن تكون[٢] الذات و الذاتيات و لوازم المهيّة منحفظةً بتّةً في ظروف الوجود و أوعيته جميعاً[٣] و إن تبدّلت الأوصاف و العوارض الغير اللازمة لنفس جوهر المهيّة.

فإذن لو ارتسم القيّوم الحقّ في ذهنٍ لكان بما هو موجود في الذهن وجوداً غيرَ أصيلٍ هو ظلّ الوجود في الأعيان الخارجة هو بعينه موجود متأصّل[٤] الوجود الذي هو نفس الوجود في الأعيان الخارجة على الأصالة؛ فيكون بما هو حاصل في الذهن **[١٤٣]** واقعاً في الأعيان الخارجة؛ فيكون لا في الأعيان الخارجة و في الأعيان الخارجة معاً.

و بالجملة: الذي يكون التقرّر على الأصالة الحقّة نفسَ حقيقتِه و به قوام جواهر الحقائق المتأصّلة جملتها، كيف يرجع عن سنّته حقيقةً[٥] فيصير ظلّاً للعين قائماً بالذهن و هو نفس الأصالة الحقّة من كلّ جهة؟

تقويم
في استحالة تقرّر صورة علمية في الواجب بالذات
ليست هي من أوصاف ذاته

و من حيث انصرح ذلک انصرح أيضاً أنّه ليس يحلّ أن يظنّ أنّ اللّه ـ سبحانه ـ كما الأذهان العقلية و المدارک الذهنية تتمثّل[٦] فيه الأشياء بصور[٧] ظلّية غير عينية حاصلة

---

١. ج: الغرض. ٢. ج و ن: يكون. ٣. ج: أوعية جمعاً.
٤. س و ن و ج: موجوداً متأصّلاً. ٥. ج: سنّة حقيقته. ٦. ن وج: يتمثّل.
٧. ن: بصورة.

فيه حصولاً[1] على الظلالة لا على الأصالة.

فقد استبان لك أنّه ـ عزّ مجده ـ كلّ الوجود و كلّه الوجود و كلّ التأصّل و كلّه التأصّل، إنّما الحقائق بزُمَرِها ظلال حقيقته، و الوجودات ظلال وجوده، و الأنوار ظلال نوره[2]، و الصفات ظلال صفاته، و الأسماء ظلال أسمائه و هو نور الأنوار و ينبوع الأُصول[3].

و بالجملة: انّ في صُقع جلاله و جناب مجده ليس[4] إلّا التأصّل المحض و الأصالة الحقّة و النورية المطلقة من كلّ جهة؛ فكيف يستحلّ[5] العقل الصريح أن يقال: قد استظلّ نورٌ[6] بظلّه أو أظلّ ظلٌّ نوراً[7] هو ظلّه و لاسيّما نور الأنوار بنوريّتها ظلالٌ[8] عند ضيائه و ظلماتٌ بالقياس[9] إلى نوره؟

فإذن لا يعقل في القيّوم الواجب بالذات ـ جلّ ذكره ـ وجود ظلّي لشيء[10] كما لا يعقل له ـ جلّ ذكره ـ[11] وجود ظلّي في شيء؛ [۱٤٤] فإذن لا تعقل[12] صورة متقرّرة في ذاته تعالى ليست هي من أوصاف ذاته.

و بالجملة: لا يعقل فيه ـ سبحانه ـ أمر لا يوصف ذاته[13] به و لا ينتزع هو من ذاته لو كان في وسع عقلٍ مّا أن ينال ذاتَه؛ فأمّا الأذهان العقلية[14] فإنّ شأنها بالقياس إلى صور معلوماتها الحالّة فيها أنّها لا توصف بها و لا تنتزع[15] هي منها بما هي معلومات متقرّرة فيها بل إنّما توصف بها[16] بما هي علوم لها بتلك المعلومات؛ و كون الشيء[17] المعلوم علماً

---

۱. ج: غير عينية فيه حاصلة.
۲. ج: و الأنوار ظلال نقده.
۳. ج: نوري نوار و يتنوع الاصول.
۴. س و ن: ـ ليس.
۵. س: يستحيل.
۶. حاشية «س»: و ذلك إذا ما كان لنور الأنوار الواجب بذاته وجود ذهني في شيءٍ مّا. «منه سلّمه اللّه».
۷. ن: «أظلّ ظلٌّ بنورٍ.» و في حاشية نسخة «س» قال: و ذلك إذا ما كان لشيءٍ مّا وجود ذهني في نور الأنوار الواجب بذاته جلّ سلطانه. «منه سلّمه اللّه».
۸. ن: أظلال.
۹. ج: القياس.
۱۰. ج: بشيء.
۱۱. ن: ـ وجود ظلّي لشيء كما لا يعقل له جلّ ذكره.
۱۲. ن: لا يعقل؛ ج: لا بعقل.
۱۳. ن: ـ ذاته.
۱۴. ج: فأمّا مفهومان العقلية.
۱۵. ج: لا يوصف و لا ينتزع.
۱۶. س: ـ بما هي معلومات متقرّرة فيها بل إنّما توصف بها.
۱۷. ج: كون ان.

أمرٌ عرض لمهيّته لا لأمرٍ داخلٍ في مهيّته[١].

و بسط القول في ذلک[٢] بسطاً وسطاً أو دون الوسط أنّه[٣] إنّما المعلوم[٤] بالحقيقة في العلومِ الإنطباعيةِ الصورةُ المنطبعةُ[٥] في الجوهر العاقل؛ و[٦] أمّا الشيء العيني الموجود في الأعيان الخارجة فمعلوم بالعرض. فالصورة[٧] المنطبعة في النفس علم بالعين[٨] الخارجية.

ثمّ هي من حيث جوهر حقيقتها بما هي هي، هي المعلوم بالذات و من حيث هي موجودة منطبعة في النفس هي العلم بمعنى الصورة العلمية.

ثمّ الصورة العلمية هي المعلوم بمعنى متعلّق العلم و العلم الحقّ المتعلّق بها هو نفس وجودها و[٩] انطباعها في النفس، و هو حال النفس بالقياس إليها.

فالحقيقة المنطبعة في النفس بحسب جوهر ذاتها عينٌ مِن الأعيان متأصّلةٌ في ترتّب لوازمها عليها و اتّصافها بها و إن لم تكن هي مِن الأعيان الخارجية، و[١٠] بحسب ما انّها منتسبة إلى النفس بالوجود و الإنطباع فيها صورة ظلّية غير متأصّلة و لا مؤثّرة في الإتّصاف أصلاً. فلذلک ما انّ شركائنا الدارجين في العلم كثيراً مّا إذا عبّروا عن الأشياء الخارجية لم يهملوا تقييدَ الأعيان بالخارجية[١١].

و كان الوجود الذهني على ضربين:

أحدهما: حاذ حذوَ[١٢] شاكلة الوجود الخارجي في استيجاب اللوازم و الأحكام، مثلاً للأربعة و الزوجية وجود في الذهن بحسب ما هما هما[١٣] و بحسب قياس أحدهما إلى الآخر، و ذلک على[١٤] شاكلة الوجود خارج الأذهان في التأصّل المترتّب عليه استيجاب الخواصّ و اللوازم؛ فالأربعة في الذهن أيضاً زوج و الزوجية صحيحة الإنتزاع منها.

و وجود في الذهن بحسب[١٥] قياسهما إلى الذهن بالحصول الإنطباعي فيه و إنّما

---

١. ج: ماهيّة.
٢. ج: و بسطه في ذلک.
٣. ج: ـ أنّه.
٤. س: للعلوم؛ ن: لمعلوم.
٥. ن: المنطقية.
٦. ج: ـ و.
٧. ن: و الصورة.
٨. ن: بالغين.
٩. ج: ـ و.
١٠. س: ـ و.
١١. ج: بالخارجة.
١٢. ج: حذور.
١٣. ج: ـ هما.
١٤. ن: + على.
١٥. ن: ـ بحسب.

شاكلته الظلّية الصرفة [١] الغير المستوجبة للاتّصاف و الإنتزاع؛ فليس الذهن أربعةَ أذهانٍ و لازوجاً؛ و كذلک حال الجسم و الحركة في الأذهان؛ فالحركة في الذهن أيضاً كمال الجسم و ليس الذهن متجسّماً و لا الحركة كماله.

و فقه المسئلة: أنّ ميزان تصحّح [٢] الإتّصاف هو أن تكون الصفة [١٤٥] بحسب نفسها المرسلة بحيث حقّ جوهرها أن يكون وجودها في نفسها في أيّ نحوٍ كان مِن أنحاء الوجود في نفس الأمر هو بعينه وجودها الرابطي لموصوفها بعينه. فهذا حدّ حريم طباع الناعتية؛ فإذا كان شيء بالنسبة إلى شيء على هذه [٣] الشاكلة ولكن إنّما بحسب تشخّصٍ بعينه و وجودٍ بخصوصه فهو خارج بالقياس إليه [٤] عن حريم سنّة الناعتية؛ و من الجليّ أنّ الزوجية بالقياس إلى الأربعة و الحركة بالقياس إلى الجسم على هذه السنّة [٥]؛ و أمّا الأربعة و الزوجية و الجسم و الحركة بالقياس إلى الذهن فليست على هذه السنّة إنّما شاكلتها بالقياس [٦] إليه تلک [١٤٦] من حيث خصوص ارتسامها [٧] و تقرّرها في الذهن و تشخّصاتها الذهنية؛ نعم بما هي هي [٨] صور علمية و علوم أعني العلمَ بحقائق الأربعة و الزوجية و الجسم و الحركة بالقياس إلى الذهن على هذه السنّة؛ فلا جرم كان يتصحّح اتّصاف الذهن بالعلوم لا بالمعلومات.

تقويم
في برهان آخر على استحالة تمثّل الواجب بالذات في ذهن من الأذهان

و من سبيل آخر: لو كان للقيّوم الواجب بالذات تمثّلٌ في ذهنٍ [٩] لكان ذا [١٠] مهيّة مرسلة غير ممتنعة الوقوع على شخصيات عديدة؛ ضرورةَ انحفاظ نفس الحقيقة بجوهرياتها في

---

١. ج: شاكلة الظلّية الفرقة. ٢. ج: تصحيح. ٣. ن: هذا.
۴. ن: ـ إليه. ۵. ج: الحسبة.
٦. ج: ـ إلى الذهن فليست على هذه السنّة إنّما شاكلتها بالقياس. ٧. ج: اوتسامها.
٨. ج: ـ هي. ٩. ج: الذهن. ١٠. ن: ذاته.

ظروف الوجود و اختلاف اشخاصها الذهنية و الخارجية؛ أ ليس إذاما قد اختلف الوجودان فقد اختلف الشخصيتان[١] بتّةً.

تقويم
في البرهان على تقدّم الواجب بالذات على ما سواه تقدّماً سرمدياً

لاتحسبنّ الذات الجائزة المعلولة ذاتاً في مُنّة جوازها [١٤٧] و في وجد استحقاقها الفيضَ[٢] صلوح أن يتصحّح لها تسرمدٌ في التقرّر أبداً؛ و لاتشركنّ ببارئک الفرد ـ سبحانه ـ في مدرجة العقلية[٣] و في درجة الوجود أحداً؛ و استيقن[٤] أنّ الجاعل[٥] الحقّ ـ تعالى سلطانه ـ مستأثر بالسرمدية مستبدّ بالأزلية [١٤٨] حَرداً.

فهل أنت ممّن حقّق ضروبَ التقدّم و التأخّر و حصّل أنّ المعنى الذي فيه السابقية و المسبوقية في التقدّم بالمهيّة هو قوام سنخ المهيّة و تجوهر نفسها و أنّ العلّة الجاعلة متقدّمة لامحالة على مجعولها تقدّماً بالمهيّة؟

على أنّ لنفس ذاتها المتجوهرة مرتبة متقدّمة في لحاظ العقل على مرتبة نفس الذات المتجوهرة التي هي مجعوليتها[٦]، سواء في ذلک أ كانت الذات الجاعلة متجوهرةً في الأعيان قبل الذات المجعولة أو كانتا من حيث التقرّر في الأعيان في درجة واحدة.

فإن كنتَ فاستشعرن[٧] أنّه إذاكانت نفس مرتبة ذات الجاعل العقلية هي بعينها درجة وجودها المتأصّل في الأعيان الخارجة؛ إذ حقيقة ذاته بذاته هي عين الوجود المتأصّل الموجود في الأعيان بنفسه كان لامحالة تقدّمُه[٨] الجاعل بمرتبة مهيّته في العقل هو بعينه تقدّمه بدرجة وجوده في الأعيان؛ فكانت المسبوقية بمرتبة ذاته العقلية هي بعينها المسبوقية بدرجة وجوده المتأصّل العيني.

فكان التقدّم بالمهيّة هناک هو بعينه التقدّم السرمديّ، و لايعقل هناک للمتقدّم

---

١. ج: الشخصيات.
٢. ن: للفيض.
٣. ج: الفعلية.
٤. ج: استقين؛ ن: استيقين.
٥. س: جاعل.
٦. ج و ن: مجعولتها.
٧. ج: فاستشعرون.
٨. ج: تقديم.

تقدّمٌبالذات هو وراء التقدّم في درجة الحصول في الأعيان الخارجة الذي طباع معناه تخلّفُ المتأخّرِ عن المتقدّم في الأعيان، [۱٤۹] إمّا من جهة الزمان أو بحسب متن الواقع و هو الدهر.

فالتقدّم بالمهيّة لاينفصل عن التقدّم الذي طباعه تخلّفُ المتأخّرِ عن المتقدّم في الوجود إلّا فيما مرتبة ذاته وراء الحصول[۱] بالفعل في الأعيان.

فأمّا في من مرتبة مهيّته[۲] نفس الوجود بالفعل في الأعيان، فإنّما اختلاف أسماء التقدّمات من حيث المقايسة إلى أُمورٍ يتحقّق فيها ضروبُ تقدّماتٍ[۳] مختلفةٍ، كما سنّة ساير أسماء الصفات الكمالية للذات الأحدية.

تقويم حدسيّ

في أنّ الواجب قبل الموجودات قبليةً سرمديةً و أنّها بعده بعديةً دهريةً

و بالجملة: الآن يشبه أن يكون ذو الجبلّة الحدسية و الغريزة القدسية يقضي[۴] بقضاء العقل الصريح أنّه كما يمتنع أن يكون المجعول الجائز الذات مع الجاعل الواجب بالذات في مرتبة الذات فكذلك يمتنع أن تكون الذات المفعولة الباطلة الهالكة بحسب نفسها مع فاعلها القيّوم الحقّ[۵] بنفس ذاته في درجة الوجود، و كيف تكون[۶] درجة الباطل بجوهر ذاته في الوجود هي بعينها درجة الحقّ بذاته من كلّ وجهٍ القيّوم بنفسه[۷] من كلّ جهةٍ؟ كأنّ الضريبة العقلية لاتحمل تسويغَه.

فإذن الجاعل الحقّ قبل زُمر المجعولات قاطبةً قبليةً سرمديةً، و زُمر المجعولات قاطبةً بعد الجاعل الحقّ بعديةً دهريةً، و لا تقرّر[۸] و[۹] وجود في الأعيان في درجة تقرّره و

---

۱. س: المحصول.	۲. ن: مهيّة.
۳. ن: ـ من حيث المقايسة إلى أمورٍ يتحقّق فيها ضروبُ تقدّماتٍ.	۴. ج: يقتضي.
۵. ن: ـ الحقّ.	٦. ن و ج: يكون.	۷. ج: ـ بنفسه.
۸. ج: تقرير.	۹. س و ن: ـ و.

وجوده تعالی بتّةً، «کان اللّه و لم یکن معه شيء»[١].

تقويم
في كون الحدوث الدهري و الذاتي من لوازم مهيّة الجائزات، و الحدوث الزماني من لوازم ذوات الكائنة الفاسدة

و إذ كنت من قبل قد تحقّقت أنّ من خواصّ الشيء الجائز بالذات[٢] أن يفتاق في جوهر ذاته إلى مشيّءٍ واجبٍ[٣] بالذات يُذوِّت ذاتَه و يُشيِّء شيئيّتَه، تكون[۴] نفس مرتبة ذاته بعينها درجة الوجود المتأصّل في الأعيان؛ و قد بزغ لک الآن أنّه مهما یکن[۵] الأمر کذلک تكن المسبوقية بالذات هي[٦] بعينها المسبوقية الدهرية؛ فإذن قد استبان أنّ طباع الجواز الذاتي هو الذي يثبّط الذاتَ و يعجّزها[٧] عن قبول السرمدية.

فإذن الحدوث الدهري ـ و هو أن لا يكون دخول الذات في الوجود إلّا مِن بعد عدمها الصريح في الدهر ـ مِن لوازم المهيّة بالنسبة إلى جملة الجائزات من حيث طباع[٨] الجواز الذاتي المشترک[٩]؛ كما الحدوث[١٠] الذاتي ـ و هو مسبوقية الذات بليسيّتها[١١] البسيطة بحسب[١٢] نفس جوهرها حين أيسيّتها بالفعل مِن صُنع[١٣] الجاعل مسبوقيةً بالذات في لحاظ العقل ـ أيضاً كذلک بالنسبة إليها جميعاً.

و كما الحدوث[١۴] الزماني ـ و هو أن لا يكون دخول الذات الزمنية في الوجود إلّا من بعد العدم الزماني المستمرّ في الأزمنة الخالية بعديةً بالزمان ـ مِن لوازم المهيّة بالنسبة إلى الذوات الكائنة[١۵] الفاسدة من حيث الطباع الذاتي المشترک بين قاطبتها؛ أعني الهيولانية.

---

١. بحارالأنوار، ج ۵٧، ص ٢٣۴.
٢. ن: الشيء الجايزات.
٣. ج: الواجب.
۴. ج: شيئية، يكون.
۵. ج: تكن.
٦. ن: ـ هي.
٧. ن: تعجزها؛ ج: يعجزها.
٨. ج: الطباع.
٩. ن: المشركة.
١٠. ج: لحدوث.
١١. ج: بليستّها.
١٢. ج: ـ بحسب.
١٣. ج: ـ صنع.
١۴. ج: لحدوث.
١۵. ج: الذوات اكفانية.

فهذا برهان آخر وراء ما قوّمناه بإذن اللّه سبحانه في الصحيفة الملكوتية[۱] و في غيرها مِن صحفنا الحكمية.

فيا مَن[۲] سبقني بالزمان في هذه الصناعة ممّن تثقّف[۳] بالمعرفة و تمهّر في الفلسفة! إنّي قد جائنی[۴] مِن العلم ما لم يأتک؛ فاتّبعنى أهدک صراطاً سويّاً.

تقويم
في برهان آخر على كون الحدوث من لوازم ذات الجائزات، و عجزها عن قبول السرمدية

و مِن محجّةٍ أُخرى أنهجناها و أوضحناها في صحفنا مِن قبل: لو كـان قـد[۵] تشـاطرت الجائزات بالحدوث و التسرمد لكان للجاعل الحقّ جاعليةٌ أوّلاً في متن الواقع بالقياس إلى مجعوله السرمدي فقط و معيّةٌ في صريح الوجود بالفعل بالقياس إليه غير مرتحلتين[۶] عن ساهرة الواقع أبداً.

ثمّ مِن بعد جاعلية و معيّة أيضاً أُخريان منمازتان عن الأولييَن[۷] لا محالة بالقياس إلى المجعول الحادث؛ فكان يقع في الدهر الذي هو وعاء صريح الحصول و متن صرف الواقع امتدادٌ و للقدّوس[۸] الأبدي الحقّ إلى ما سواه في الوجود نسبة متقدّرة امتدادية، و لا يتوهّم في الدهر[۹] امتداد؛ و نسبة الأبديات المفارقات[۱۰] لا يعقل أن تكون[۱۱] نسبةً متقدّرةً

---

۱. أي الإيماضات و التشريقات.

۲. حاشية «س» : إنّما نعني به معلّمي الفلسفة المشّائية و رؤسائها و لاسيّما الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا؛ فإنّه من معمولاته في كتبه و رسائله و ساير مقالاته أعلن بأجهر التصريح و نادى بأعلى الصوت و صرّح بأنصّ البيان أنّ متمسّكاتهم في الإحتجاج لأزلية العلم أُفيد جدلية من مقدّمات مشهورية غير برهانية؛ حتّى إنّه في طوبيقا الشفاء ذكر في مثال المسألة الجدلية البيان بكِلا طرفيها النفي و الإثبات حدوثَ العالم و قِدمَه و قال: «إنّ مسألة حدوث العالم و قدمه بكلا طرفيها جدلية غير برهانية» و في رسالته المعمولة لقدم العالم قال: «إنّ جملة الحجج المأتيّ بها لقدم العالم دلائل جدلية و قياسات مغالطية.» منه سلّمه اللّه.

۳. ج: يتقّف.

۴. ن: إنّي جانی.

۵. ج: ـ قد.

۶. ج: غير مرتجلتين.

۷. ن و ج: الأوّلين.

۸. ج: للقدس.

۹. ج: ـ الدهر.

۱۰. ن و ج: المفارقة.

۱۱. ج: يكون.

و لايتصوّر تدريج و تعاقب في إقليم الثابت الحقّ أصلاً؛ [١٥٠] و لا في الإضافات المحضة.[١]

فهذا التبيان[٢] وثيق البنيان في الجاعلية التي هي من المراتب المتقدّمة على ذات المجعول و في الجاعلية الإضافية المتأخّرة بالذات عن الحاشيتين[٣]، سواء عليها أكانت هي من الإضافات الموجودة في الأعيان الخارجة أم من الإضافات[٤] العقلية.

فالحقّ ـ على ما قد[٥] ذهب إليه شركائنا السالفون ـ أنّ من الإضافات[٦] ما هي موجودة في الأعيان بتّةً، كما فوقية السماء و أُبوّة زيد و إضافة النبات إلى ما يطلبه من الغذاء مثلاً. لأنّ من المستبين أنّ السماء في نفسها فوق الأرض و الأرض تحتها، أُدركتا أم لم تدركا، و زيد في الوجود أبو عمرو و عمرو إبنه، عُقلا أو لم يُعقلا، و النبات في الوجود يطلب الغذاءَ، لُحظا أو لم يُلحظا، و لا محالة مع الطلب إضافةٌ مّا.

و بالجملة: هذه الأحكام صادقة بحسب الأعيان الخارجة، فلابدّ أن تكون[٧] في إزائها أُمور في الأعيان فتلك الأُمور هي الإضافات الوجودية؛ و كذلك حكم الجاعلية و المجعولية الإضافيتين المعقوليّين[٨] إذاما كانتا بحسب الأعيان الخارجة.

و الإضافة الوجودية العينية[٩] هي العرض الموجود الذي حدّه أنّه بحسب نفسه[١٠] و في جوهر ذاته بحيث إذاما عقل كان معقولَ المهيّة بالقياس إلى غيره؛ فكذلك المعنى الموجود الذي هو في حدّ نفسه بهذه الحيثية هو المضاف بذاته في الوجود.

و أمّا القول بالقياس فإنّما يحدث في العقل و يكون ذلك هو الإضافة العقلية؛ و إذن فكما الفوقية معنى موجود في السماء و الأُبوّة معنى موجود في الأب فكذلك الجاعلية

---

١. حاشية « س » : يعني كون الإضافات المحضة العارضة لذاته سبحانه تدريجيةَ الحصول، متعاقبةَ التحقّق، غيرُ مستلزم للتغيّر في ذاته ـ سبحانه ـ و لا في صفاته و كمالاته أصلاً. فلايكون ذلك باطلاً من هذه الجهة إلّا انّه لمّا كان لايتصوّر في جنابه الحقّ و ثباته المحض تخصّص بشيء من حدود الزمان و المكان؛ فلذلك كان لايتصوّر تدريج و تعاقب هناك أصلاً و لا في الإضافات المحضة. « منه سلّمه اللّه تعالى ».

٢. ج: البيان.

٣. ج: إلى شيئن.

۴. ج: ـ الموجودة في الأعيان الخارجة أم من الإضافات.

۵. ن: ـ قد.

٦. ج: أنّ من الأوصاف.

٧. ج: يكون.

٨. ج: الإضافتين المعقولين.

٩. ج: الإضافية الوجودية العينة.

١٠. ن: بحسب تعيّنه.

معنى موجود في الجاعل.

فأمّا الذين [۱۵۱] يضاجّوننا في وجود المضافات الحقّة في الخارج و يظنّون [۱۵۲] أنّ وضع السماء في الخارج بالنسبة إلى الأرض هو الذي في إزاء[۱] فوقيتها الموجودة في العقل المنتزعة من وضعها الخارجي، و تلك هي الإضافة المضاف بذاتها؛ فكأنّهم ليسوا يشعرون الفرقانَ بين مصحّحات الحكم و شرائطه و بين مطابقه و ما في إزائه، و لايعقلون أنّ شيئاً من الأُمور المتباينة المهيّة لايكون مطابق الحكم بآخر منها و ما في إزائه بتّةً، و إن صحّ أن يكون من مصحّحاته و شرائطه، و أنّ الوضع و المضاف لمِن المهيّات المتخالفة و المقولات المتباينة.

محاققة و تقويم
في حلّ شبهة عدم جواز تقدّم الواجب بالذات
على جملة ما سواه تقدّماً سرمدياً، و بيان نوع تقدّمه على معلوله

فإن تشمّرتَ للمشارّة بأنّ الحكماء الإلهيّين قد حقّقوا التقدّم بالعلّية و حصّلوا أنّه تقدّم بالذات[۲] في قياس وجوب الوجود و حصوله مع معيّنه[۳] بالوجود [۱۵۳] بالفعل إمّا في الزمان أو في الدهر؛ فالمتقدّم[۴] بالعلّية هو أحد المعيَن بالوجود في الزمان أو لا في الزمان الذي الآخر[۵] معه و به؛ إذ منه يصل إليه حصول الوجود الذي هو لهما[۶] بالفعل البتّة؛ و المتأخّر بالمعلولية هو أحدهما الذي الآخر معه لا به؛ إذ ليس منه يصل إليه حصول الوجود بالفعل، بل إنّ ذلک له إمّا من تلقاء نفسه أو من شيء ثالث.

فالشيء[۷] لايجوز أن يكون بحيث يصحّ أن يكون[۸] متقدّماً بالعلّية إلّا و يكون معه بالفعل الشيء[۹] الذي يصحّ أن يكون[۱۰] متأخّراً بالمعلولية بتّةً. و قد نطق بذلک و نهض

---

۱. ج: إزائها. ۲. ج: + على المعلول. ۳. ن: معيّة.
۴. ن: فالتقدّم. ۵. ن: الاحرى. ۶. ج و ن: لها.
۷. ج: فالنفهي. ۸. ج: ـ بحيث يصحّ أن يكون. ۹. ج: إلّا و يكون معه أى.
۱۰. ن: ـ متقدّماً بالعلّية إلّا و يكون معه بالفعل الشيء الذي يصحّ أن يكون.

بإثباته الشفاء و الأُفق المبين و الإيماضات و التشريقات و غيرها من الكتب التي في مرتبتها.

و التقدّم بالعلّية هو تقدّم الجاعل التامّ؛ و من المستبين أنّ القيّوم الواجب بالذات ـ جلّ ذكره ـ هو الجاعل التامّ للجائز[1] الأوّل و للنظام الجملي لزُمر الجائزات لا محالة، فكيف يتصحّح له التقدّم السرمدي على جملة ما سواه في الوجود؟

قوّمنا طريقك إلى الحقّ و ردعناک عن[2] الزيغ عن السبيل بأنّ البرهان قد قضى قضاءً فصلاً[3] أنّ الإمكان مِن المراتب المعتبرة في جنبة المعلول المفروغ عنها عندما ينظر في استناده إلى العلّة، و إنّما إفاضة الجاعل التامّ على طباق منّة طباع المجعول و ملء[4] قوّة قبول جوهره؛ فالجاعل[5] التامّ المتقدّم بالعلّية إنّما لابدّ و أن يكون معه المجعول المتأخّر بالمعلولية معيّةً لا يأباها طباعُ جوهرِه و تسعها[6] مقدّرة[7] منّته؛ و أمّا أن يكون معه معيّة لاتتحمّلها[8] قوّة طباعه و منّة ذاته فألف بدٍّ منه؛ قد نطق بذلک أيضاً و نهض بإثباته الشفاء و التعليقات و الأُفق المبين و خلسة الملكوت و الإيماضات و التشريقات و ما في مرتبتها من الكتب.

فإذ قد بزغ[9] أنّ من لوازم المهيّة للجائزات طرّاً ـ و هي جملة الحوادث الدهرية ـ أن لايكون لها دخول في الوجود إلّا إذاما كان ذلک بعد العدم الصريح البتّة بعديةً دهريةً؛ إذ منّة طباع الجواز قاصرة عن قبول الأزلية السرمدية، كما الكون[10] بعد العدم بعديةً في الدهر و بعديةً في الزمان مِن لوازم المهيّة للحوادث الكونية من اقتضاء جواهرها لا من صُنع الفاعل؛ و كما كون الأيس بعد الليس بعديةً بالذات مِن لوازم المهيّة للحوادث الذاتية مِن تلقاء أنفسها لا مِن اقتضاء الجاعل.

---

١. ن: للجايزات. ٢. ن: على. ٣. ن: فضلاً.
٤. س و ن : ملاء. ٥. ج: + الملأ بالكسر اسم ما يأخذه الإناء إذا امتلأ.
٦. ج: يتّسعها. ٧. ن: مقدوره. ٨. ج: معيّته لايتحمّلها.
٩. س: نزع. ١٠. ج: لكون.

فقد استتبّ إذن أنّ التقدّم بالعلّية الذي هو سنّة[۱] ذات الجاعل الموجب التامّ، و التأخّر[۲] بالمعلولية الذي هو شاكلة ذات المجعول الواجب به ليسا يصادمان القبلية الصريحة الغير المكمّمة[۳] للمتقدّم و التخلّف الصريح الغير المكمّم[۴] للمتأخّر حيثما ذلک مِن قِبَل استحقاق ذات المتأخّر الفائض لا مِن تلقاء ضنانة المتقدّم المفيض أو عدم استتام منتظرات[۵] الإفاضة.

فهذا[۶] التخلّف الصريح في متن الواقع شقيقه في أنّه مِن قِبَل استحقاق طباع جوهر المجعول لا مِن تلقاء ضنانة مِن الجاعل أو رهانة بشيء مِن منتظرات الجعل تخلّف المعلول[۷] عن مرتبة ذات علّته التّامة؛ فإنّ له في تلک المرتبة العدم بمعنى السلب لا بمعنى

---

۱. ن: سنته. ۲. ن: بالتأخّر. ۳. ج: الغير المتكمّم.

۴. ج: الغير المتكمّم. ۵. ج: مشطرات. ۶. ج: فهذ.

۷. حاشية «س»: فذلک الأمر و محزّ القول أنّ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة المحكوم عليه بالإستحالة عند الحكماء كافّةً إنّما هو الذي يستلزم ألبتّة إمّا الترجّحَ من غير مرجّحٍ و إمّا خرقَ فرضِ تامّيةِ العلّة. فأمّا اللامعيّة التي تكون مقابلها من الممتنعات بالنظر إلى نفس ذات المع و طباع جوهره؛ فهي غير محكوم عليها بالإستحالة، بل إنّها محكوم عليها بالوجوب بتّةً؛ فليس يلزمها شيء من ذينک الأمرين.

فلا غرض لذي جبلّة وهمانية من العامّتين أن يتوهّم أنّه لو استتبّ هذا المرصاد يصحّ أن يقال في كلّ من الحوادث الزمانية إنّ وجوده قبل زمان وجوده ممّا يمتنع بالنظر إلى جوهره و طباعه. فلذلک كان قد تحقّقت علّته التامّة الأزلية و هو متخلّف عنها التخلّف المتقدّر السيّال المستمرّ إلى زمان وجوده؛ فليستفق من سُكر جهله و ليشعر أنّ ذلک ليس يتصوّر أن يدّعي لشيء من الحوادث بحسب طباع الإمكان الذاتي الإستواء نسبته إلى الممكنات كافّةً و إلى الأزمنة و الآنات قاطبةً؛ فلايتصحّح بحسبه التخصيص بزمانٍ مّا و آنٍ مّا بتّةً؛ فلو تصحّح بحسبه التخصّص لحادثٍ مّا بعينه بآنٍ مّا أو زمانٍ مّا بعينه لامتنع لا محالة الحصول في غير ذلک الآن أو الزمان لشيء من الحوادث أصلاً؛ لاشتراكها جميعاً في ذلک الطباع على نسبة واحدة. فإذن * لا معد ** للحدوث الزماني من التعلّق بإمكانٍ استعداديٍّ قائمٍ بمادّة الحادث. فمهما تمّ بلوغه نصابَه الكامل تصحّح لا محالة بحسب حصول الحادث المتخصّص بزمانه بعينه. فلذلک كان يجب أن يكون لكلّ حادث زماني بما هو حادث زماني علّةٌ تامّةٌ زمانيةٌ غيرُ متقدّمةٍ عليه التقدّمُ المكمّمُ و غيرُ متخلّف هو عنه التخلّف المقدّر السيّال، بل إنّما هما معاً في الحصول المعيّنة الزمانية بتّةً و كان إنّما يستتبّ بحسب الإمكان الذاتي التخلّف الصريح الغير المكمّم من تلقاء نفس جوهر المعلول المشترک بين آحاد بأسرها على نسبة واحدة، و كان إذا ما صحّ أن يستبدّ الجواز الذاتي يتصحّح الصلوح لقبول الإفاضة لم يكد يتصحّح إلّا الحدوث الذاتي و الحدوث الدهري فقط لا غير.

←

العدول مع تمام العلّة و استتام حصول المنتظرات بأسرها[١]؛ و إنّما ذلک مِن قِبَل استحقاق طباع جوهر المعلول لا غير؛ و كذلک ليسيّته و لا وجوده في مرتبة نفس ذاته الواقعة في الأيس بالفعل مِن تلقاء جعل الجاعل و تأييسه[٢] إيّاه؛ و ذلک بحسب ما له الحدوث الذاتي باستحقاق جوهره و طباع ذاته.

﴿ هَذِهِ سَبِيْلِي[٣] أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيْرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي وَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ مَا أَنَا مِنَ المُشْرِكِيْنَ ﴾[٤].

تشكّک و تثبيت
في حلّ شبهة تبدّل تقدّم الواجب سرمداً إلى معيّته دهراً، إذاما صنع الحوادث في الدهر

و إن أزعج سرّ ک التشكّک فقلتَ أ ليس التقدّم السرمدي من صفات الجاعل[٥] و شؤونه؟ و إذاما صنع الحوادث في الدهر و أخرجها من القوّة المطلقة إلى الفعل الدهري انقلب[٦] لا محالة تقدّمه السرمدي إلى المعيّة[٧] الدهرية، لوقوع وجود المتأخّرات في الدهر في حيّز عدمها الدهري السابق بدلاً عنه؛ فقد لزم التبدّل في صفاته سبحانه [١٥٤] و تخلّعه سبحانه مِن صفةٍ قدكانت له و لا محيص عن ذلک، سواء استوعب الحدوث عوالمَ الجائزات أو لم يستوعبها؟

←

و هذه المفاحص قد أوفيناها ـ بفضل اللّه تعالى ـ حقّها من البيان في كتبنا المبين و فى كتابنا خلسة الملكوت و في ساير كتبنا التي يسّرناها اللّه تعالى لها بمنّه و إنعامه. « منه سلّمه اللّه تعالى ».

١. ج: بأسفرها. ٢. ج: تأتّيه. ٣. ج: سبيل.

---

* جواب اخر غير الجواب الأوّل؛ و حاصل الجواب الأوّل: انّه لايمكن التخصّص أصلاً و إذن لم يمكن أن يوجد ممكن في حدّ بخصوصه؛ و حاصل الجواب الثاني: انّه مع إمكان التخصّص يجب أن يوجد الكلّ في واحد. « سمع »

** ما لي عن فلان معدي أى لا تجاوز إلى غيره و لا قصور دونه.

٤. يوسف / ١٠٨.

٥. ج: + الحقّ. ٦. س: انقلب. ٧. ن: المعيته.

ثبّتنا فؤادَک للحقّ و أشعرناک[۱] أنّ الصفات الإضافية و لاسيّما الإضافات المحضة[۲] لايكون لها حصول إلّا عند حصول حاشيتَيِ الإضافةِ جميعاً بالفعل؛ فالمتقدّم لايكون له اتّصاف بالتقدّم إلّا إذاما وجد هو و[۳] المتأخّر معاً إمّا في الأعيان أو في العقل.

فإذن إذاما دخلت الجائزات في الوجود الدهري صحّ لها أبداً بالقياس إلى فاعلها السرمدي التأخّرُ الدهريُّ و المعيةُ الدهريةُ جميعاً. أمّا التأخّر فبحسب عدمها مِن قبل[۴]؛ و أمّا المعيّة فبحسب وجودها بالفعل[۵] من تلقاء إفاضته[۶] و إمساكه سبحانه في وعاء الحصول إيّاها.

تقويم
في علوّ الواجب بالذات عن الدهر و الدهريات،
و جعله المبدعات و الكائنات دفعةً واحدةً دهريةً بمراتب عقلية

كما يتعالى القيّوم الواجب بالذات ـ عزّ علاه ـ عن الزمان و الزمانيات[۷]، فكذلک يتعالى عن الدهر و الدهريات؛ فهو المستوي على عرش[۸] السرمد فوق الزمان و الدهر؛ و الدهر[۹] في أُفق[۱۰] الزمان و محيط به[۱۱]، و السرمد في أُفق وعاء الدهر و محيط به، و أُفق الزمان كمعلول لوعاء[۱۲] الدهر، و وعاء الدهر كمعلول لعرش[۱۳] السرمد.

و مُرُّ الحقِّ حصرُ المجعولات طرّاً مبدعاتها و كائناتها معاً بالقياس إلى إخراجه ـ سبحانه و تعالى[۱۴] ـ إيّاها مِن جوف الليس المطلق إلى صرحة الأيس الصريح بالفعل في الدفعة الواحدة الدهرية بمراتب مترتّبة عقلية لا بدرجات وجودية مترتّبة:

أمّا المبدعات جميعاً ففي متن الوجود مطلقاً[۱۵].

---

۱. ن: شعرناک.
۲. ن: + لايكون لها حصول إلّا عند حصول حاشيتين الإضافة المحضة.
۳. س: و هو.
۴. ن: ـ مِن قبل.
۵. ج: ـ بالفعل.
۶. س: إضافته؛ ج: إفاضة.
۷. ج: الزمنيات.
۸. ج: العرش.
۹. س و ج: ـ و الدهر.
۱۰. س: + أُفق.
۱۱. س: ـ و محيط به.
۱۲. س و ن: الوعاء.
۱۳. س: العرش.
۱۴. ج: ـ و تعالى.
۱۵. أي صريحاً خالصاً مرسلاً غير مقيّد بقيود [س: لقيود] الأزمنة و الآنات و لا مغلول [ن: مغلولاً] بأغلال الحدود و الأبعاد. «منه سلّمه اللّه» [ن: منه القدس]

و أمّا الكائنات بأسرها ففي الأزمنة و الآنات كلّاً منهما[1] بعينه في وقته بخصوصه؛ فالمرّة الواحدة الدهرية بالنسبة إلى الكائنات هي بعينه المرّات الكثيرة الزمانية لا إلى ما نهاية.

فأمّا هؤلاء المشركة ضرباً مّا من الإشراک فيجعلون للمبدعات كافّةً الدفعة الواحدة السرمدية في مراتب عقلية مترتّبة، و للكائنات بأسرها الدفعة الواحدة الدهرية المضمّنة فيها بعينها المرّات الزمانية التي هي إلى ما لا نهاية أو لا إلى[2] ما نهاية؛ و لذلک كلّه تبيانات في مطاطافوسيقي[3] و أثولوجيا و في الشفاء و التعليقات[4] و في مكافئاتها مِن كتبهم.

توصية
في النهي عن الإكثار في المخاطبة و المخالطة مع أصحاب الجدل، و بطلان قول من جوّز للواجب الإمتداد الزماني

إنّما الحكمة سداها و لحمتها نقض غشاوة الوهم و رفض كورة الطبيعة و الإستضائة بأضواء عالم القدس؛ و مَن ليست تلک شاكلته فهو في سبيل العلم كالأكمه في سياحة الأرض أو كالزَمِن في أن يكون [١٥٥] فيجاً[5].

و هؤلاء الممارون[6] أولوا الجبلّات المؤوفة شكيمتهم في مذهب الجدل [١٥٦] غير شكيمة[7] آبائهم في فنّ المجادلة مِن الأوّلين و أسلافهم في صناعة المماراة مِن الأقدمين؛ فهؤلاء يرقصون[8] على صنج الوهم و يقضون بساذج الظنّ؛ فإيّاكم آل[9] العقل و حزب اليقين و الإكثارَ مِن مخاطبتهم و مخالطتهم؛ فعساكم[10] قد [١٥٧] أعداكم منهم[11] بعض الطباع و أنتم لا تشعرون؛ فإنّ للنفوس حرباً كما للأبدان، و للقلوب[12] [١٥٨] وضحاً كما

---

١. ج و ن: منها.
٢. ج: ـ إلى.
٣. قد صحّح هذه الكلمة في حاشية نسخة س بـ« مطاطافوسيقا».
٤. ج: التفليمات.
٥. ج: فيجاه.
٦. ج: الحمارون.
٧. ج: مذهب الجدول غير شكيم.
٨. ج: يرقضون.
٩. ج: بساوخ الظنّ؛ فإيّاكم إلى.
١٠. ج: فعاكم.
١١. ج: بينهم؛ ن: معهم.
١٢. ن: للأبدان؛ فللقلوب.

للجثمان[۱].

و إنّي و إن كنتُ بفضل[۲] اللّه[۳] و رحمته لا [۱۵۹] أوجس في نفسي خيفةَ أنّ حكمةً استحصفتُها[۴] و معرفةً استثبتُّها تنقلب عرضةً لمخالب أوهام المفسدين ولو تجمّعتْ لها أُمم المرآء المبطلون مِن كلّ فانٍ و حيٍّ و منظرٍ إلى يوم الدين، لكن الحجج و البراهين و إن كانت أرسىٰ في العقول مِن الجبال الرواسي في الأرض إلّا أنّها إذاما تناوشتها النفوسُ بسمع الإستنكار[۵] كان الشكّ إليها أسرع ذهاباً من الماء إلى الحدور.

ثمّ ـ و الذي نواصي العقول بيده و في[۶] قدرته و وجوه الذوات زمم مجده و تجاه سلطانه ـ إنّ أولئک[۷] الأقوام الذين[۸] مبلغهم مِن العلم و نصيبهم مِن العقل أن يشركوا بالفاطر الواجب الحقّ في السرمدية[۹] شطراً مِن مفطوراته[۱۰] الجائزة أولات[۱۱] الذوات الهالكة و المهيّات الباطلة؛ و[۱۲] أن [۱۶۰] يستحبّوا[۱۳] على القدّوس الثابت الذات[۱۴] و الوجود ثباتاً بحتاً و قدّوسيةً حقّةً تنفيذَ[۱۵] حكمِ الإمتداد الزماني الذي هو أُفق عالم[۱۶] التغيير و التجدّد؛ فيستحلّوا[۱۷] أن يقال: إنّ زماناً مّا[۱۸] من الأزمنة بما يصحبه من الحوادث أشدّ تأخّراً، لتأخّر[۱۹] المكمّم السيّال بالقياس إليه مِن زمانٍ مّا آخر قبله[۲۰] إنّما منقلب عقولهم و مثوىٰ قراحهم[۲۱] مِن النأى[۲۲] و السقوط عن الأُفق الإستوائي للعلم[۲۳] و الحكمة

---

۱. ج: وضى كما للسمان.
۲. ج: ببفضل.
۳. ن: + على.
۴. ج: استخففها.
۵. س: الإستكار.
۶. س: بيده ففي.
۷. حاشية «س»: و هم مشّائية الفلاسفة المتهوّسون بقدم بعض المعلولات. «منه سلّمه اللّه».
۸. ج: الذي.
۹. ج: الشديدية.
۱۰. س: مقطوراته.
۱۱. حاشية «س»: و هم المتكلّفون إلّا شرذمة منهم أعني بعض المعتزلة كالنظّام و من يأتسى به كالزمخشري صاحب الكشّاف و غيره. «منه سلّمه اللّه».
۱۲. ن: أو.
۱۳. س: أن يستحيوا؛ ج: ادات تستبيحوا.
۱۴. ج: ـ الذات.
۱۵. ج: ينفذ.
۱۶. ج: العالم.
۱۷. ج: فتستحلّوا.
۱۸. س: ـ مّا.
۱۹. س: أشدّ تأخّراً التأخّر؛ ج: أشدّ تأخّر، لتأخّر.
۲۰. ن: + ما.
۲۱. ن: قرائحهم.
۲۲. ج: التأنّي.
۲۳. ج: الإستواء إلى العلم.

في عرض تسعين درجةً ابتعاديةً[١]، إمّا من درجات الضلالة[٢] و إمّا من درجات الجهالة[٣] و الإستعاذة من الشقاوة[۴] و الغواية[۵] باللّه ربّ العالمين.

---

١. ج: إشعاريةً.
٢. حاشية «س»: تعريض للفرقة الأولى.
٣. حاشية «س»: تعريض للفرقة الثانية.
۴. حاشية «س»: كما للفرقة الأولى.
۵. س: «القواية»، و في حاشية نسخة «س»: كما للفرقة الثانية.

فصل خامس[١]

فيه تصحيحات تجريدية و تقويمات تمجيدية

تصحيح

في تعريف العلم و تقسيمه إلى الحصولي و الحضوري

إنّ العلم انّما اختفاء[٢] مهيّته مِن شدّة وضوحها، و كان[٣] العقل إذاما تفرّغ للتنبّه[٤] لكُنه جوهره قضى أن ليس مطلق حقيقته[٥] المرسلة إلّا كون الشيء الموجود وجوده بالفعل لشيء موجود بالفعل[٦] بالظهور لديه و المثول بين يديه[٧] إمّا بجوهر هويّته[٨] الموجودة بعينها و إمّا بصورة[٩] مساوية إيّاها في نفس المهيّة منطبعة في ذاته.

الأوّل: هو العلم الشروقي الحضوري؛ و الشيء الحاضر بهويّته[١٠] بحسب ذاته في جوهرها و وجوده في نفسه المعلوم، و بسحب مضافية[١١] ذاته بالقياس و رابطية وجوده

---

١. ن: ـ فصل خامس. ٢. ن: اعتفاء. ٣. ج: كانّ.

۴. ج: تضرّع لُبّته. ۵. ج: حقيقة.

٦. حاشية «س»: أى موجود من جميع الجهات و اللوازم و العوارض ليخرج الهيولى و ما في حزبها من بقعة العلم و العالمية. «منه سلّمه اللّه».

٧. حاشية «س»: من حيث هو موجود ليخرج الهيولى و الهيولانيات من حيث هي هيولانية؛ فإنّها من هذه الحيثية في رفق القوّة. «منه سلّمه اللّه». ٨. س: إمّا بجوهريّته. ٩. ج: + منها.

١٠. ج: هو العلم بهويّته الحضوري و الشيء الحاضر الشروقي. ١١. ج: مضايفة.

عنده[1] الصورة العلمية.

و الثاني: هو العلم الصوري الحصولي؛ و الصورة الحاصلة بالإنطباع بما هي هي في جوهر ذاتها[2] و في حصول نفسها هي المعلوم بالذات المنكشف بالحقيقة؛ و بما هي منطبعة في جوهر ذلک الموجود بالفعل مضافة الذات و الهويّة إليه بالحصول الإنطباعي فيه هي العلم بمعنى الصورة العلمية و المعلوم بمعنى المتعلّق للعلم المخلوط به؛ و إنّما العلم الحقّ على الإطلاق نفس وجودها الإنطباعى المتعلّق بها، و هو الذي هو حال الجوهر العالِم[3] المنطبعة هي في ذاته و يعبّر عنه بالحالة الإدراكية للنفس؛ و أمّا الشيء ذو الصورة فليس المعلوم بالحقيقة و إنّما له المعلومية بالعرض، للعلاقة المصحّحة للإنتساب[4].

تصحيح

في مَقسم التقسيم إلى التصوّر و التصديق، و بيان حقيقتهما و تباينهما، و امتناع اكتساب التصديق من التصوّر

إنّما التقسيم إلى التصوّر و التصديق للعلم الإنطباعي؛ و أمّا العلم الحضوري فمتقدّس عن ذلک كلّه.

ثمّ إنّما المَقسم منه العلم بالمعنى الأخير، و الصورة العلمية[5] ليست التصوّر أو التصديق بل هي المتصوّرة أو المصدّق بها، و هي ما يعنى بالعلم عند ما يحكم باتّحاد العلم و المعلوم بالذات[6]؛ لانحفاظ جوهريات الحقيقة في أنحاء الوجود و ظروفه و أوعيته كلّها بتّةً.

و التصوّر و التصديق[7] مخالفا الحقيقةِ للمتصوّرات و المصدّقات بها مِن المهيّات؛ و نوعان[8] مختلفان من التمثّل الذهني؛ و حالتان إدراكيتان للنفس العاقلة، متباينتان

---

۱. س و ن: عند. ۲. س: ذاته. ۳. ج: ـ العالم.
۴. ج: للإثبات. ۵. أى المرتبة الرابعة التي هي الحالة الإدراكية للنفس. «سمع»
۶. ج: + و. ۷. ن: النص. ۸. ج: النوعان.

بالحقيقة النوعية.[١]

و إذاما تصوّر كُنه التصديق فإنّما يحمل[٢] التصديق على المتصوّر منه بالحمل الأوّلي لا بالحمل الشايع؛ كما إذاما[٣] تصوّر كُنه مفهوم الجزئي مثلاً.

و ليس التصوّر إلّا لحاظ صرف نفس الشيء البسيط[٤] المنطبعة في الذهن لا بما هي منطبعة فيه و لا بما له حقّية أو لا حقّية و حصول أو لا حصول في نفس الأمر أو في الأعيان أو في لحاظٍ مّا مِن اللحاظات بخصوصه أصلاً؛ بل إنّما ببساطتها[٥] الساذجة على الإرسال المطلق لحاظاً مرسلاً على خلاف سنّة التصديق؛ فلذلک كانت العلوم التصوّرية بما هي علوم تصوّرية لا يتمشّى فيها مطابقة و لا أيضاً لا مطابقة، على أن تعتبر من أعدام[٦] الملكات؛ و لم يكد يتصحّح أن يكون إدراکٌ تصوّريٌّ يكسب إدراكاً تصديقياً أصلاً؛ إنّما ذلک كلّه لمجاورات العلوم التصوّرية من العلوم التصديقية و الأحكام الإذعانية.[٧]

تصحيح
في أن لا علم بالذات إلّا بالكُنه و لا معلوم على الحقيقة إلّا الكُنه

إذ قد بان أن إنّما المعلومُ[٨] بالحقيقة في العلوم الإرتسامية الصورةُ التي في الذهن؛ فإذاما عُلم الشيء بوجهٍ مِن وجوهه كان [١٦١] انّما المعلوم على الحقيقة ذلک الوجه بكُنهه و إلّا لتمادي الأمر إلى لا نهاية و لم يحصل هناک علمٌ على الحقيقة أبداً؛ فلم يكن يحصل علمٌ مطلقاً؛ إذ ما لم يک ما بالذات لم يک ما بالعرض بتّةً.

فإذن ليس افتراق العلم بالشيء بالوجه عن العلم بوجهِ الشيء إلّا بضربٍ مِن الإعتبار، و ليس المعلوم بالحقيقة في الصورتين إلّا كُنه الوجه، إلّا أنّه ربّما كان كُنه شيءٍ

---

١. دفع شبهة صعبة مشهورة أنّه يلزم إمّا اتّحاد التصوّر و التصديق بالمهيّة أو اختلاف العلم و المعلوم بالمهيّة، و كلاهما باطل. «سمع»

٢. ج: تحمل.

٣. ن و ج: إذا.

٤. ن: البسيطة.

٥. ج: بساطتها.

٦. ج: ـ أعدام.

٧. حاشية «س»: دفع شبهةٍ توهّمها المحقّق الدواني في الانموذج واردة على الشيخ الرئيس في امتناع اكتساب التصديق من التصوّر بالعكس.

٨. ج: لمعلوم.

مّا وجهاً لشيءٍ[۱] آخر منطبقاً عليه؛ فإذا اعتبر بما له صلوح الإنطباق عليه ـ كما سنّة عقد الوضع في موضوعات الحاصرات مِن العقود ـ قيل: إنّ معلومية ذا بالذات ـ أي وجوده في الذهن حقيقةً ـ معلومية ذاک بالعرض، كما وجود ذاک في الخارج بالذات موجودية ذا في الخارج بالعرض؛ فالوجه و ذو الوجه متعاكسان في ذلک بحسب الوجودين.

فإذن[۲] قد استبان أنّه لا علم بالذات إلّا بالكُنه، و لا معلوم على الحقيقة إلّا الكُنه؛ و العلم بالشيء بالكُنه لا يتصحّح إلّا بالعلم بجوهرياتها قاطبةً بالكُنه؛ و أمّا الطبائع الجوهرية فإنّها و إن كانت أفرادها بالذات عرضيات بالقياس إليها و الحكم الكلّي عليها على الإحاطة و الإستيعاب إنّما سرايته إلى الأفراد لخصوصيتها[۳] بالعرض لا بالذات؛ لكن الأحكام و الخواصّ التي هي لها بالذات فإنّها لا محالة للأفراد أيضاً بالذات لا بالعرض بالضرورة العقلية و إن لم يكن كونها للأفراد بالذات إلّا من تلقاء تلک الطبائع و من جهة ما هي داخلة في جوهر ذاتها و قوامِ حقيقتها لا بحسب الخصوصيات و من جهتها، بل إنّ مطلق الخصوصية بما هي الخصوصية ملغاة[۴] الإعتبار في ذلک الحكم و في تصحيحه إلّا بالعرض من جهة المجاورة.

تصحيح

في أن لا علم بالذات إلّا العلم الحضوري و لا معلوم بالحقيقة إلّا الحاضر بنفس الذات

أما عندک مِن المستبينات أنّ الصورة[۵] العلمية المنطبعة ـ و هي المعلوم بالذات ـ معلومة بالعلم الشروقي الحضوري[۶] لا محالة؛ إذ هي معلومة بنفس هويّتها بعينها لا بصورة اُخرى

---

۱. ج: شيءٍ مّا وجهان.
۲. ج: فإذ.
۳. ج و ن: بخصوصيتها.
۴. ج: ملقاه.
۵. ج: الصور.
۶. ج: الشيء و في الحضور.

ساويتها[1] في المهيّة؛ و إنّما المعلوم بالعلم الصوري الحصولي الشيء ذو الصورة و ليس هو إلّا معلوماً بالعرض.

فإذن كما[2] قد استبان أن لا علم بالذات إلّا بالكُنه و لا معلوم بالحقيقة إلّا نفس الكُنه؛ فقد انصرح أيضاً أن لا علم بالذات إلّا العلم الحضوري و لا معلوم بالحقيقة إلّا الحاضر بنفس الذات و بجوهر الهويّة.

تصحيح
في كون اتّحاد وجود الجوهر المفارق لذاته هو بعينه معقوليته لذاته و عاقليته إيّاها

عساک تكون إذن قد استثبت[3]:

أنّ المعقولية مطلقاً ـ في العقل[4] الحضوري و العقل الإنطباعي ـ هي كون الشيء وجوده بعينه هو للموجود المفارق الذات؛ إذ هو الموجود بالفعل الذي وجوده[5] بالفعل لذاته[6] المتبريّة[7] عن القوّة، [۱۶۲] بخلاف الهيولى و الهيولانيّ الوجود؛ إذ هناک الفعل مضمّنة فيه القوّة و الوجود بالفعل لحامل[8] طباع القوّة.

و أنّ العاقلية[9] مطلقاً هي كون[10] الموجود المفارق الذات له وجود الشيء[11] بعينه؛ و إنّما وجود المعقول بما هو[12] معقول في نفسه هو بعينه وجوده لعاقله و إنّما وجوده لعاقله هو بعينه عقله إيّاه؛ و كذلک المحسوس [۱۶۳] بما هو محسوس[13] إنّما وجوده في نفسه هو بعينه وجوده للجوهر الحاسّ، و وجوده للجوهر الحاسّ هو بعينه محسوسيته للحاسّ و حاسّيته للحاسّ إيّاه.

---

۱. ن: مساويتها.
۲. س: كنّا.
۳. ج: قد استتبت.
۴. ج: العلم
۵. ج: وجود.
۶. ج: ـ لذاته.
۷. ن: المبريّة.
۸. ج: لجاعل.
۹. س: و الفعل لعاقلية.
۱۰. ن: ـ كون.
۱۱. ن: للشيء.
۱۲. ج: ـ بما هو.
۱۳. ن: محسوص.

فإذن الجوهر المفارق الذات إذ وجوده لذاته لا للمادّة؛ فوجوده لذاته هو بعينه[1] معقوليته لذاته و عاقليته إيّاه.

و مِن سبيل آخر[2]: مطلق العلم ليس إلّا الوجود للعالِم، و لا صادّ عن المعقولية إلّا الهيولى و علائقها؛ إذ هي المستوجبة كونَ ما يحلّ فيها مِن الصور و الأعراض أشخاصاً ذوات أوضاع[3]؛ فإذا أُخذت هي و جميع ما يحلّ فيها[4] بما هي كذلك لم يكن شيء[5] منها معقولاً؛ و إذا جرّدت عن اللواحق المشخِّصة عادت بأسرها معقولات.

و الميزان في تصحّح العاقلية كون الشيء قائماً بالذات غيرَ حاصلِ الوجود في الموضوع و لا في محلّ[6] بعد تجرّده أيضاً في ذاته لا بعمل عامل. فإذن فالذي ذاته له و هو في طباع جوهره أهل التقدّس عن ملابسة الأوضاع و مجاورة الجهات[7] فهو عقل ذاته و معقول ذاته؛ فتكون[8] ذاته بما هي متقرّرةٌ موجودةٌ[9] لنفسها عقلاً و عاقلاً و معقولاً؛ فوجوده هو بعينه الصورة العقلية من ذاته لذاته.

فقد استبان إذن أنّ الجوهر المفارق القائم بذاته مدرِكٌ ذاتَه إدراكاً تعقّلياً، و إدراكه ذاتَه ليس يزيد على وجوده و إنّما يزيد على مهيّته؛ إذ مهيّته وراء إنّه.[10]

تصحيح
في ترتّب الإدراكات في التجريد، و أنّه كلّما كان التجريد و التجرّد أشدّ و أقوىٰ كانت العاقلية و المعقولية أتمّ و أسبغ

أ ليست مراتب الإدراكات الثلاث أو الأربع التي هي مِن سبيل الحواسّ الخمس[11]

١. ج: ـ محسوسيته للحاسّ و حاسّيته للحاسّ إيّاه. فإذن الجوهر ... هو بعينه. ٢. ج: الآخر.
٣. ج: أوضاعا.
٤. ن: + من الصور و الأعراض أشخاصاً ذوات أوضاع؛ فإذا أُخذت هي و جميع ما يحلّ فيها.
٥. ج: ـ شيء. ٦. ج: ـ غير حاصل الوجود في الموضوع و لا في محلّ.
٧. ج: ـ و هو في طباع جوهره أهل التقدّس عن ملابسة الأوضاع و مجاورة الجهات.
٨. ج: فيكون. ٩. ج: موجود.
١٠. ج: و إنّما يزيد على مهيّة؛ إذ مهيّة وراء ذاته. ١١. ن: ـ الخمس.

الجسدانية الداثرة و مِن سبيل الحاسّة السادسة العاقلة الباقية مترتّبة في التجريد:

ففي الإحساس تجريدٌ مّا عن عين المادّة الخارجية على اشتراطٍ بحضورها بعينها من حيث علاقة وضعية بينها و بين حامل القوّة الحاسّة و يغشّيان غواشي غريبة من المهيّة إيّاها؛ و بكون المدرِک نائلاً صورةً جزئيةً مغمورةً في تلک الغواشي الكانفة و اللواحق المشخِّصة. و قد تكون[۱] النفس قدسيةَ الجبلّة متوكّدةَ الإتّصال بعالم الملكوت؛ فتتمثّل[۲] لها الصورة المحسوسة منطبعةً في قوّتها الحاسّة من باطن و من تلقاء واهب الصور، بإذن اللّه سبحانه، لا بحضور مادّة خارجية.[۳]

و في التخيّل تجريدٌ آخر عن تلک العلاقة الوضعية بالنسبة إلى المادّة الخارجية؛ إذ تكون الصورة المكنوفة بتلک الغواشي و اللواحق بعينها متمثّلةً في الخيال مع غيبوبة حاملها عن الحسّ.

و في التوهّم تجريد آخر في المدرک؛ إذ مدرَكات الوهم معانٍ غير محسوسةٍ متخصّصةٌ بالشيء الجزئي الموجود في المادّة و لكن على اشتراطٍ باقتران الصورة الجزئية المتمثّلة المحسوسة؛ لأنّ الوهم لايكون مدرِكاً بانفراد بل إنّما يُدرِک ما يدركه بمشاركةٍ مِن الخيال، و بذلک يتخصّص مدرَكه و يصير جزئياً.

و في التعقّل التجريدُ التامُّ بنزع الغواشي و الكوانف و أخذ جوهر المهيّة المنفوضة عن شوائب اللواحق الساترة و العوارض الغامسة[۴].

فإذن كما[۵] كان استتمام العاقلية و المعقولية[۶] باستتمام التجريد و التجرّد فكذلک[۷] كلّما[۸] كان التجريد و التجرّد[۹] أشدّ و أقوىٰ كانت العاقلية و المعقولية أتمّ و أسبغ.

---

۱. ج: قد يكون. ۲. ج: فتمثّل.

۳. حاشية «س»: و من هناک قوله ـ سبحانه ـ في التنزيل الكريم: ﴿ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾ [مريم / ۱۷]. «منه سلّمه اللّه». ۴. ج: الغائسة. ۵. ج: ـ كما.

۶. ن: + باستتمام العاقلية و المعقولية. ۷. ج: ـ فكذلک. ۸. س و ن: فكلّما.

۹. ج: ـ التجريد و التجرّد.

تصحيح
في اتّحاد العقل و العاقل و المعقول

أما عندک مِن اليقينيات أنّ لنا قوّة نعقل[۱] بها الأشياء؛ فالقوّة التي بها نعقل[۲] هذه القوّة إمّا أن تكون هي هذه فتكون[۳] هي نفسها عاقلة ذاتها و معقولة ذاتها[۴]؛ أو قوّةً اُخرى.

فتكون[۵] لنا قوّتان عاقلتان: قوّة نعقل بها الأشياء؛ و قوّة بها نعقل هذه القوّةَ؛ ثمّ يتمادى الأمر إلى لا نهاية؛ فتكون فينا قوىً[۶] بلا نهاية بالفعل عاقلات. فإذن لا محيد[۷] مِن أنّ القوّة العاقلة التي تعقل الأشياء هي بالنسبة إلى نفسها عقل و عاقلة و معقولة.

تصحيح
في كون الشيء عقلَ نفسه و معقولَ نفسه على الجهة المؤكّدة إذاما تجرّد بنفسه

إذا كان الشيء إذاما جرّده العقل تجريداً تامّاً صار بصورته[۸] المجرّدةِ القائمةِ في محلّها المفارقِ علمَ المحلّ و معقولَه[۹]؛ فما ظنّک به إذاما تجرّد بنفسه و قام بذاته؟ كيف لاتتأكّد[۱۰] فيه سنّة المعقولية حتّى يكون عقلَ نفسِه و معقولَ نفسِه على الجهة المؤكّدة؟ بل إنّ الصورة المحسوسة لو قامت بذاتها بما هي تلک الصورة كيف يظنّ بها أنّها لاتكون حاسّةَ[۱۱] نفسِها و محسوسةَ نفسها؛ فإنّها ما لم تهجر نفسها لم تنسلخ عن سنّة نفسها[۱۲] التي هي المحسوسة[۱۳]؟

أما تتفكّر[۱۴] أنّ الحرارة التي بها حارّية النار مادامت قائمةَ الوجود فيها إذاما

---

۱. س: تعقل.
۲. ج: أنّ لنا قوّة نعقل بها و نعقل.
۳. ج: فيكون.
۴. س: ـ و معقولة ذاتها.
۵. ج: فيكون.
۶. س: قوّة.
۷. س: لا مجيد.
۸. ن: بصوره.
۹. ج: علمُ المحلّ و معقولُه.
۱۰. ج: لايتأكّد.
۱۱. س: الحاسّة.
۱۲. ج: ـ لم تنسلخ عن سنّة نفسها.
۱۳. ن: المحسوسه.
۱۴. ج: ينفکّ.

تجرّدت و قامت بنفسها لاتنسلخ[١] عن كونها حرارةً و مبدأً لاستيجاب[٢] السخونة بل تكون حارّةً بنفسها و حرارةً لذاتها و موجبةً للسخونة في غيرها بتّةً؛ و كذلك الضوء الناعت[٣] للشمس إذاما تذوّت قائماً بنفسه لايتخلّع من حقيقة الضوئية بل تستوي[٤] ذاته[٥] و تتمحّض حقيقته[٦] ضوءً لذاته و مضيئاً بنفسه.

تقويم
في أنّ الواجب عقل ذاته و معقولها و عاقلها، و أنّه ليس وراء وجوده و مهيّته

القدّوس الحقّ[٧] ـ جلّ ذكره ـ في أقصى التقدّس و التجرّد؛ إذ هو وجودٌ[٨] بحتٌ قائمٌ بذاته متقدّسٌ عن المهيّة فضلاً عن الموادّ و العُهَد[٩] و ساير ما يجعل المهيّة بحال زائدة؛ فهو لامحالة ظاهر لذاته بنفس ذاته[١٠]؛ إذ ذاته غير محتجبة عن ذاته؛ فهو عاقل ذاته و معقول ذاته[١١] و عقل ذاته[١٢]، و إذ[١٣] أنّه هو بعينه [١٦٤] نفس[١٤] مهيّته[١٥] و هو على عرش أعلى مراتب التجرّد و التقدّس؛ فعلمه بذاته كما ليس هو وراء وجوده فكذلك ليس هو وراء مرتبة مهيّته، و نفس مهيّته[١٦] أكمل العلوم و أتمّها نوريةً و تقدّساً و فوق الكمال و التمام مرّات بلانهاية؛ و ليس للعقول المفارقة في شيء مِن ذلک مِن خلاق.

---

١. ج: لايتسلّخ. ٢. ج: الإستيجاب. ٣. ج: الباعث.
٤. ج: يستوي. ٥. س: ـ ذاته. ٦. ن: حقيقه.
٧. ن: ـ الحقّ. ٨. ن: ـ وجود.
٩. حاشية «س»: عن العهد أی عن أنواع عدم الإحكام و الضعف و الدرک و ما يجري مجری ذلک؛ يقال «في الأمر عهدة» أی لم‌يحكم بعد؛ و «في عقل فلان عهدة» أی ضعف، و «عهدته علی فلان» أی ما أدرک فيه من درک فإصلاحه عليه. من شرح الإشارات [ج ٣، صص ٦٥ ـ ٦٦] في آخر النمط الرابع.
١٠. ج: ـ بنفس ذاته. ١١. ن: + ذاته. ١٢. ج: + معقول ذاته و عقل ذاته.
١٣. ج: إذا. ١٤. ج: + مرتبه. ١٥. ن: مهيه؛ ج: ماهيه.
١٦. ج: مهية.

تقويم
في إثبات عينية علم الواجب و ذاته

و من مسلک آخر: إنّ العلم کمال مطلق من کلّ جهةٍ للتقرّر و الوجود بما هو تـقرّر و[1] وجود غير متخلّل في کماليته قد و قد، و[2] حيث و حيث حتّیٰ يکون يوجب تجسّماً أو تکثّراً بالفعل أو ترکّباً في لحاظ العقل أو اثنينيةً[3] مّا بجهةٍ مّا من الجهات [۱٦٥] و لو بتحلّة تحليل إلی حيثية[4] و حيثية[5] و اعتبار و اعتبار؛ و[6] ما کماليته علی الإطلاق من کلّ جهة فهو غير ممتنع علی نفس ذات الموجود الحقّ بذاته، و کلّ ما لا يمتنع عليه فإنّه يجب لذاته في مرتبة نفس الحقيقة؛ إذ لا جهة جوازية في الحقيقة الربوبية، بل الجواز العامّ هـناک وجوبٌ صرفٌ بالذات علی الإطلاق؛ فإذن قد وجب أن يکون العلم و کذلک الکمالات التي هي مضاهيته[7] في الکمالية[8] علی الإطلاق عينَ نفس الحقيقة الحقّة الواجبية[9].

تقويم
في برهان آخر علی عينية علم الواجب و ذاته

و من سبيل آخر: مستبين فيما قد سلف أنّ القيّوم الحقّ هو واهب العلوم و صانع العلماء، و لا يهب الکمالَ القاصرُ عنه و مَن کمالٌ مّا مِن الکمالات ليس له في مرتبة ذاته فهو قاصر عنه.

و بالجملة: کما أنّ[10] الوجودات ينتهي لا محالة إلی وجودٍ صرفٍ واجبٍ بذاته هو وجود نفسه لا وجود شيء موجود و لا وجود يجوز بذاته لشيء لو لا وجود يجب بذاته لذاته، شرح ذاته أنّه يجب[11] لا أنّه ما يجب؛ فکذلک العلوم لا محالة تنتهي[12] إلی علمٍ

---

۱. س: ـ و.
۲. ن: ـ و.
۳. س: اثنينيّة.
۴. س: حيثيّته.
۵. ن: + أو اثنينية بجهة من الجهات و لو بتحلّة تحليل إلی حيثية و حيثية.
۶. ن: ـ و.
۷. ج: مضاهيه.
۸. س: الکماليته.
۹. س: الواجبة.
۱۰. ن و س: ـ أنّ.
۱۱. س: لا يجب.
۱۲. س: ينتهي.

محضٍ واجبٍ بذاته هو علم نفسه لا علم شيء عالم؛ و لا يجوز بذاته لشيء لولا علم يجب بذاته لذاته. شرح ذاته أنّه يعلم لا أنّه ما يعلم. ﴿ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيْمٌ ﴾ [1]؛[2] و كذلك سبيل القول في الإرادة و القدرة و الحيوة و ساير كمالات الوجود.

وهم و تقويم
في دفع شبهة أنّ العالمية و المعلومية اعتباران متغايران

فإن اعتراك الوهم بالتشكيك فظننتَ [3] أنّ العالمية و المعلومية اعتباران متغايران؛ ضرورة أنّ حصول الشيء للشيء [4] و إضافة الشيء إلى الشيء يستوجب تغايرَ الشيئين و لو بالإعتبار. كما إيجاد [5] الشيء من الشيء؛ فيلزم تكثير الحيثية التقييدية في الذات الأحدية.

فلاتنسينّ ما أقرأناک بإذن اللّه سبحانه أنّ مطلق العالمية اعتبار الموجود المفارق بما أنّ له هويّة شيء أعمّ من أنّ هو هو أو آخر غيره؛ و مطلق المعلومية اعتبار الشيء بما أنّ هويّته [6] لموجودٍ مفارقٍ سواء عليه أ هو هو أو آخر غيره؛ فليس نفس كون المفارق عاقلاً و معقولاً يوجب إثنينيةً [7] مّا، لا في الذات و لا في الإعتبار أيضاً؛ إذ ليس هناک إلّا اعتبار أنّ [8] نفس هويّة مجرّدة لذاتها المجرّدة ـ و هو المعقولية ـ و أنّ هويّةً مجرّدةً لذاتها المجرّدة [9] نفسها و هو العاقلية. فإنّما في تحصيل ذلک تقديمٌ و تأخيرٌ في الترتيب و التعبير. و الذات واحدة و الإعتبار أيضاً واحد و الغرض المحصّل شيء واحد بلاكثرة و لا قسمة أصلاً؛ و ما من الموجود المفارق الذات بإزاء اسم العاقل و اعتبار العاقلية هو بعينه ما منه بإزاء اسم المعقول و اعتبار المعقولية.

---

۱. يوسف / ۷۶.

۲. حاشية «س»: و بهذه الآية تثبت عينية العلم؛ إذ لو لم يكن العلم عينَ ذاته سبحانه بل كان أمراً وراء الذات كان هو سبحانه ذا علم؛ فيلزم أن يكون فوقه أيضاً عليم، تعالى عن ذلک علوّا كبيراً. «منه سلّمه اللّه».

۳. ج: فظنت.
۴. س: ـ للشيء.
۵. ن: اتّحاد.

۶. ج: هويّةً.
۷. ج: اثنيه.
۸. ن: + معا.

۹. ج: ـ لذاتها المجرّدة.

و بالجملة: اعتبار عاقلية الشيء لذاته هو بعينه اعتبار معقوليته لذاته؛ و إنّما التعبيران عن ذات واحدة في حيثية واحدة هي أنّ الوجود[1] هويّته الموجودة هو لنفس ذاتها المفارقة الموجودة بالفعل لذاتها لا للهيولى و لا لمحلّ أصلاً، و أنّها[2] إذاما قويس بينها و بين ذوات عاقلة[3] لمعقولاتٍ هي مغايرتها[4] صودفت بتلك الحيثية بعينها مستحقّة الهويّة لإسمَي العاقل و المعقول معاً بل[5] و لإسم العقل أيضاً؛ لِما لها بنفسها من تلك الحيثية وحدها ما للذوات العاقلة و ما للحقائق المعقولة و ما لنفس العاقلية و ما لنفس المعقولية[6] جميعاً.

فهي بما كون[7] وجود هويّتها لذاتها[8] لا لمادّةٍ عقلٌ، و بما أنّ ذاتها المجرّدة القائمة بذاتها لها هويّتها الموجودة عاقلةٌ، و بما أنّ هويّتها الموجودة[9] لذاتها المجرّدة القائمة بذاتها معقولة؛ و معنى القيام بالذات [١٦٦] هو قيام الذات بالفعل لا بالغير؛ إذ لا يعقل قيام[10] الشيء بذاته حقيقةً لا مجرّد سلب القيام بالغير؛ إذ ذلک لا يأبى الصدقَ على المعدوم بما هو معدوم؛ و ليس له قيام أصلاً فضلاً عن القيام بالذات.

فإذن إنّما المغايرة المستدعاة لطباع[11] الإضافة هناک فيما إليه المقايسة المصحّحة لتكثّر[12] التسمية و إطلاق الإسمين؛ أعني الذاتين العاقلة و المعقولة المتغايرتين لا في الذات الواحدة المنطلق[13] عليها الإسمان بالإستحقاق عند المقايسة. فأمّا إيجاد الشيء من الشيء فلايكاد يتصوّر إلاّ بتغاير الشيئين[14] البتّة؛ لاقتضاء ذلک إفتياقَ الموجَد إلى الموجِد و تقدّمَ الموجِد على الموجَد بالذات بتّةً.

فإذن إنّما العاقلية و المعقولية مبدأ استيجاب تكثّر[15] الحيثية في الموجود المفارق الجائز الذات من جهة التغاير بين مهيّته و وجوده، و كون العاقلية و المعقولية عينَ الوجود

---

۱. ن: وجود.
۲. ج: و لا لمحلّ أصلاً، و ذاتها.
۳. ج: العاقلة.
۴. ج: مغاير ما.
۵. ج: ـ معاً بل.
۶. ن: المعلوليته.
۷. ن: يكون.
۸. ج: ـ لذاتها.
۹. ج: الموجود.
۱۰. ن: ـ قيام.
۱۱. ن: الطباع.
۱۲. ج: لتكثير.
۱۳. ن: المطلق.
۱۴. ن: إلّا معا الشئين.
۱۵. س و ن: تكثير.

المجرّد القائم لا في محلّ من جهة أنّهما[١] اعتباران متغايران البتّة: و الجوهر المفارق الذات كما تجوهره و تأيّسه؛ أى مهيّته و ذاته و وجوده من تلقاء الجاعل فكذلک عاقليته بالفعل لذاته و لجاعله و لأيّ شيءٍ[٢] كان؛ و أمّا القدّوس الحقّ فإذ هو نورٌ متقدّسٌ و وجودٌ متمحّضٌ فهو علمٌ محضٌ بذاته و بكلّ شيء و لاتلزم فيه كثرةُ اعتبارٍ من جهة العلم أصلاً، لا بحسب العالمية و المعلومية و لا بحسب الوجود و المهيّة.

تصحيح
في إثبات أنّ العلم بالعلّة التامّة علم بمعلوله

إذ[٣] أنت صدقّتَ أنّ نفس ذات المعلول ظلٌّ ذاتِ علّتها[٤] التامّة الموجبة إيّاها المنبعثة[٥] هي عنها انبعاثاً أوّلياً؛ فما[٦] أيسر لک أن تصدّق أنّه مهما عقل السبب الموجب التامّ من[٧] كُنه الحيثية التي بها السببية الإيجابية التامّة فقد عقل لا محالة كُنه المسبّب[٨] المنبعث عنه انبعاثاً أوّلياً بإنّه و مهيّته[٩] عقلاً تامّاً؛ فإنّه بإنّه و بمهيّته من لوازمه الأوّلية.

فكلّ مَن لايحتجب[١٠] عن علمه الجاعل التامّ لمجعولٍ مّا بما هو جاعله التامّ الموجب إيّاه؛ أي يكتنهه و يعقله مِن[١١] كُنهه[١٢] الحيثية التي ينبعث عنها جوهر ذات المجعول و وجوده انبعاثاً أوّلياً؛ فلا محالة لايعزب عنه ذلک المجعول لا بإنّيته و لا بمهيّته. بل إنّه يكتنهه و يعقله من[١٣] جميع الجهات عقلاً تامّاً؛ فلذلک كان أتمّ العلوم بذي السبب هو العلم به من تلقاء العلم بأسبابه المتأدّية إليه من الحيثية التي عليها بنفسها تترتّب[١٤] التأدية، و كان كون الشيء مدرَكاً بعلّته[١٥] أفضل من كونه مدرَكاً بمعلوله أو بما

---

١. ج: انما. ٢. ج: شي. ٣. ج: إذا.
٤. ج: علّته. ٥. ن: المنعثه. ٦. ج: ممّا.
٧. س: السبب الموجب من التامّ. ٨. س و ن: ـ المسبّب. ٩. ج و ن: بمهيّته.
١٠. ج: لاتحتجب. ١١. ج: + حيث. ١٢. ن: كنه.
١٣. س: عن. ١٤. ج: يترتّب. ١٥. ج: بعلّية.

هو شقيقه في المعلولية لعلّته[۱].

تصحيح
في انقسام العلم إلى الفعلي و الإنفعالي و غيرهما، و تعريفهما

إنّ العلم منه فعلي يفيد وجودَ المعلوم، و منه انفعالي يستفاد من وجوده، و منه خارج عن القبيلين.

فالأوّل: كما إذا كان في العلوم الصورية الحصولية[۲] ذو الصورة المتأصّل بالوجود في الأعيان المعلوم بالقصد الثاني مسبوق الحصول بصورته العلمية[۳] الظلّية الوجود المعلومة[۴] بالذات و بالقصد الأوّل منبعث الذات عنها مترتّب الوجود عليها، كما بالنسبة إلى الصورة الصناعية السابقة أوّلاً إلى ذهن مَن يصنع شيئاً مصنوعه[۵]؛ و أمّا في العلوم الشروقية الحضورية فإذاما[۶] كان العلم بالهويّة العينية مثلاً بنفسها و بجوهرها بعينها من جهة العلم بسببها الوحداني التامّ أو[۷] بجملة أسبابها المترتّبة المتأدّية إليه.

و الثاني: ما إذا كانت الصورة العلمية المعلومة بالقصد الأوّل مستفادةَ الحصول مِن جوهر الهويّة متأصّلة[۸] العينية[۹] المعلومة بالعرض، كما علمنا بالسماء[۱۰] مثلاً؛ أي بالموجودات التي ليست بصنعنا؛ و هو منحطٌّ في درجات الفضل و التمام عن العلم الفعلي لا محالة؛ و القبيلان مع المعلوم العيني على التطابق بحسب المهيّة.

و ربّما يقال: المعلوم مطلقاً هو الأصل في هيئة[۱۱] التطابق و المحكّي عنه؛ لكونه المتأصّلَ بالوجود، و إن كان قد يكون من حيث[۱۲] وجوده المتأصّل متأخّراً تأخّراً بالذات فقط أو[۱۳] بالزمان أيضاً.

---

۱. ج: لعلّية.
۲. ج: العلوم الحصولية الصورية.
۳. ج: العلمه.
۴. س: المعلومية.
۵. ن: مضنوعه.
۶. ن: فإذن.
۷. ج: و.
۸. ن: المتأصّلة؛ ج: المتّصلة.
۹. ج: العينه.
۱۰. ج: بالسما.
۱۱. ج: هية.
۱۲. س: + و.
۱۳. س: ـ متأخّراً تأخّراً بالذات فقط أو.

و الثالث: الخارج عن القبيلين ما إذا كان جوهر المعلوم الموجود و ذاته المتقرّرة العينية[1] هو بعينه صورته العلمية، و لا صورة له في العلم وراء هويّته في العين[2]، و ليس العلم بنفس هويّته العينية[3] مِن سبيل العلم بأسبابها المتأدّية إليه، كما علم الذوات العاقلة بأنفسها الذي لا يعقل فيه فعل و لا انفعال.

و العلم يقع على الثلاثة بالاشتراك؛ ثمّ كلّ يختلف في[4] الموضوعات بالتشكيك.

تصحيح

في نقد رأي الشيخ الرئيس في انقسام العلوم الفعلية و الإنفعالية، و ما أورده المحقّق الطوسي في شرحه

إنّما النظر فيما في كتاب الإشارات من قسمة أُخرى لكلّ واحد مِن قسمَي العلوم[5] الإنطباعية الفعلي و الإنفعالي بهذه العبارة: «كلّ واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصوّر لموجود الصور[6] في الأعيان أو غير موجودها بعد في جوهر[7] قابل للصور[8] المعقولة؛ و يجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره، و لولا ذلك لذهبت[9] العقول المفارقة إلى غير النهاية.»[10]

من جهة أنّ علوم العقل قاطبةً بأسرها من تلقاء المفيض الحقّ ـ جلّ سلطانه ـ على ما قد بيّن في كتاب[11] التعليقات؛ فالعقل الأوّل و إن لم يكن يتصوّر سببٌ عقليٌ له و لعلومه إلاّ أنّ سببه التامّ من كلّ جهةٍ مسبّبُ الأسباب على الإطلاق من غير سبب.

و أيضاً: من جهة أنّه إنّما المعتبر في كون العلوم فعليةً أو انفعاليةً القبليةُ بالذات أو البعديةُ بالذات، و سواء في ذلك أكانت هناك قبلية أو بعدية افتراقية في الوجود بالفعل أم

---

۱. ج: العينه. ۲. ج: في نفسه. ۳. ج: هوية العينه.
۴. ج: ـ في. ۵. س: المعلوم.
۶. الإشارات و التنبيهات: مصوّر لموجود الصورة. ج: متصوّر لموجود التصوّر.
۷. ج: + على. ۸. الإشارات و التنبيهات: للصورة. ۹. الإشارات و التنبيهات: لذهب.
۱۰. الإشارات و التنبيهات، النمط السابع، ج ۳، ص ۲۹۹. ۱۱. ن: ـ كتاب.

لم تكن[۱].

فأمّا ما أورده الشارح المحصّل بهذه العبارة: «و اعلم أنّ في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظراً[۲]؛ لأنّ الفاعل لايكون قابلاً[۳]؛ و في وجود الإنفعاليات[۴] منها أيضاً نظر[۵] آخر؛ لأنّ العقل بالقوّة لايخرج إلى الفعل من[۶] غير مُخرج خارجي، كما مرّ في النمط الثالث.»[۷] فإنّه ليس ممّا مساقه إلى سبيل تحصيلي **[۱۶۷]** بعد تحصيل[۸] معاني الفاعل و القابل الثلاثة و بعد تحصيل الفرق بين العقل بحسب الوجود بالفعل في الأعيان و بين العقل بالقوّة بحسب مرتبة نفس المهيّة.

تقويم استذكاري
في وجوب كون عقلِ كلّ عقلٍ لذاته و لما عدا ذاته
مفاضاً من واهب نفس وجوده

أ لسنا قد كنّا[۹] علّمناك مِن قبل أنّ كلّ ما هو كمالٌ مطلقٌ للوجود[۱۰] بما هو الوجود فإنّ سنّته سنّة الوجود في أنّه يمتنع أن يكون من لوازم المهيّة لموجودٍ مّا أصلاً؛ إذ لا يهب الوجودَ و لا كمالَ الوجود مَن هو قاصرٌ عنه، و كلّ مَن ليس الوجود و كمال الوجود عينَ[۱۱] مرتبةِ مهيّتِه فهو القاصر عنه؛ و سواء في الإمتناع أكانت الهبة و الإستيهاب بين الشيء و نفس[۱۲] ذاته أم بين الشيء و شيء آخر مباين الذات لذاته؟

فإذن ليس يخلو في حكم العقل أيّ موجودٍ كان مِن أنّه لا محالة إمّا أن يكون الوجود عينَ مرتبة ذاته بذاته أو[۱۳] مفاضاً على ذاته موهوباً لها مِن تلقاء مفيضٍ واهبٍ هو غير ذاته.

---

۱. ج: لم يكن.
۲. ج: نظر.
۳. ج: ـ لايكون قابلاً.
۴. الإشارات و التنبيهات: الإنفعالات.
۵. الإشارات و التنبيهات: نظراً.
۶. الإشارات و التنبيهات: عن.
۷. الإشارات و التنبيهات، النمط السابع، ج ۳، ص ۲۹۹.
۸. ج: إلى سبيل بعد تحصيل.
۹. س: ـ كنّا.
۱۰. ج: الموجود.
۱۱. ج: عن.
۱۲. ج: لنفس.
۱۳. س: ـ لا محالة إمّا أن يكون الوجود عينَ مرتبة ذاته بذاته أو.

و كذلک القول في أيّ مَن كان ذا كمالٍ مطلقٍ للوجود؛ فإذن عقل كلّ عقل لذاته و لِما عدا ذاته بالفعل ليس يتصحّح أن يكون هو من لوازم المهيّة لذاته، بل إنّه[1] يجب[2] بتّةً أن يكون مفاضاً على جوهره موهوباً[3] لذاته[4] مِن تلقاء مفيض جوهر ذاته و واهب نفس وجوده[5].

و أيضاً[6] من سبيل آخر: أما أدريناک أنّ العقل بالفعل بل العلم مطلقاً إنّما حقيقته وجود شيء بالفعل لموجود[7] بالفعل ليس ذاته لمادّة و لا في محلّ أصلاً؟ فما وجوده بالفعل من غيره لا من ذاته، فعقله بالفعل أيضاً لا من ذاته[8] بل من ذلک الغير بتّةً.

و بالجملة: إنّما نبوع العلوم بأسرها مِن منبع الوجودات بأسرها، و نبوع الكمالات بأسرها مِن منبع الذوات بأسرها؛ و كلّ ذات فإنّها ظلّ الذات الحقّة، و كلّ وجود فإنّه ظلّ الوجود الحقّ، و كلّ علم فإنّه ظلّ العلم الحقّ، و كلّ نور فإنّه ظلّ النور الحقّ؛ فهو ـ تعالى سلطانه ـ ذات الذوات، و حقيقة الحقائق، و[9] وجود الوجودات، و علم العلوم، و نور الأنوار؛ و في جعل المرء[10] للذات الجوازية بحسب نفسها نصيباً مِن إفادة الوجود و إفاضة العلم آيةٌ بيّنةٌ على سخافة عقله و ثخانة حمقه إذاما لم‌يكن السرّ صفرَ الكفّ مِن الغريزة العقلية، فارغَ الفؤاد مِن الجبلّة القدسية[11].

فإذن إنّما الذي من لوازم المهيّة للعقول الفعّالة هو كونها في أنفسها بحيث إنّها من حيث ما تستحقّ[12] الوجودَ بالفعل تستحقّ العقلَ بالفعل[13] أيضاً لبرائتها[14] عن مخالطة طباع ما بالقوّة، و ليس العقل بالفعل لها مِن تلقاء أنفسها، كما الزوجية للأربعة؛ إذ إنّما إفاضة الوجود بالفعل مطلقاً ـ في الأعيان و في الأذهان ـ أثرة الموجود الحقّ و المفيض المطلق، تعاظم كبريائُه.

---

۱. ج: ـ إنّه.
۲. ن: بل يجب إنّه.
۳. س: هو هو.
۴. ج: + بل يجب بتّة أن يكون مفاضاً على جوهره موهوباً.
۵. ج: وجود.
۶. ن: ـ أيضاً.
۷. ج: بالفعل من الموجود.
۸. س: ـ فعقله بالفعل أيضاً لا من ذاته.
۹. ن: ـ و.
۱۰. ج: المرءة.
۱۱. ج: القدّوسيه.
۱۲. ج: يستحقّ.
۱۳. ج: ـ تستحقّ العقل بالفعل.
۱۴. ن: لبرائها.

تقويم
في علم الواجب بماعدا ذاته، و كونه علماً تامّاً و فوق التمام

ألستَ قد آمنتَ: أنّ القيّوم الحقّ هو الجاعل التامّ بنفس ذاته لنظام الخير في عوالم التقرّر؛ أى النظام الجملي للمتقرّرات ـ بقضّها و قضيضها ـ المتعيّن الشخصية مِن تلقاء ذاته بذاته و لأتمّ أجزاء النظام الشخصي خيريّةً و أقربها منه مرتبةً المتخصّص الذات الغنيّة المتعيّن الهويّة الشخصية مِن تلقائه بذاته الأحدية البحتية[1]؛ ثمّ لما يتلوه في المرتبة على الترتيب المتنازل طولاً و عرضاً؛ فنظام الخير و أجزاؤه لوازم الذات الأحدية و لوازم لوازمِها على الترتيب السببي و المسبّبي المتدرّج في التنازل إلى أقصى الوجود؟

و أيضاً: أنّ نظام الأيس بما تلحظ أجزاؤه ـ و هي أعداد الوجود ـ من حيث طباع الجواز سلسلةٌ عرضيةٌ سواسيةُ الآحاد في الإفتقار و الإستناد إلى[2] الذات الأحدية الواجبة[3] بالذات و بالقصد الأوّل مِن بدو الأمر على سنّةٍ واحدةٍ؛ و بما تلحظ هي من حيث خصوصيات الحقائق و تعيّنات الهويّات سلسلةٌ طوليةٌ مترتّبةٌ عِضَةٌ منها ـ كالكيانيات[4] ـ على عِضَة منها ـ كالإبداعيات ـ منتهيةُ الترتّب إلى الواحد الحقّ، مختلفةٌ مراتب[5] الفاقرية إليه ـ سبحانه ـ عدّةً و شدّةً و على حسب اختلاف مراتبها في الترتيب؟

و أنّ القدّوس الحقّ يعلم ذاتَه الأحديةَ أتمّ العلوم و أقدسها و الأعلى مِن بينها مِن أن يُقاس و الأجلّ مِن أن يُوصف؟

فإذن مِن[6] المحقوق بک أن لاتؤمن[7] أنّه ـ عزّ مجده ـ يعلم أيضاً ما بعد ذاته و هو ساير الأشياء و هي لوازمه[8] و لوازم لوازمه إلى أقصى الوجود من حيث وجوبها عن نفس ذاته في سلسلة الترتيب[9] النازل ـ طولاً و عرضاً ـ علماً تامّاً و فوق التمام و وراء النهاية، تقدّساً و تمجّداً ألّا يعلم مَن خلق و هو اللطيف الخبير.

---

۱. ن: البحته.
۲. ن: ـ إلى.
۳. ج: الواجبية.
۴. ج: كالكيانات.
۵. ج: مرات.
۶. ن: ـ من.
۷. ن: أن تؤمن.
۸. ن: لوازم.
۹. ج: الترتّب.

تقويم

في إثبات علم الواجب بما عداه

عن طريق إثبات كون المجعولات حقائق رابطية بالقياس إليه

و ألستَ قد أمن عقلُک أنّ تكثّرَ المجعولات[١] تكثّرُ اعتبارات ذات الجاعل؛ فالمجعول بما هو مجعولٌ مِن شؤون جاعله التامّ و مِن نعوت ذاته؟

ثمّ مِن فطريات الجبلّة العقلانية أنّ حصول الشيء[٢] لقابل هويّته[٣]؛ فتقرّر[٤] المجعول في نفسه ـ بما هو مجعول ـ [١٦٨] هو بعينه تقرّره الرابطي لجاعله.

فإذن إنّما المجعولات ـ بما هي مجعولات[٥] ـ حقائق رابطية و ذوات ناعتية بالقياس إلى جاعلها الذي يفعل جوهرَ كلّ ذات و[٦] وجودَها و ثباتَ ذاتها و بقاءَ وجودها أبداً؛ و إن كانت غيرَ رابطيةٍ[٧] بالقياس إلى موضوعٍ أو محلٍّ لكونها جواهر قائمة الذوات لا في موضوعٍ[٨] و لا في محلٍّ.

و إذ قد ثبت[٩] و استثبت أنّ وجود الشيء بالفعل للذات[١٠] المجرّدة عن المادّة هو بعينه معقوليّته[١١] لها ـ سواء عليه أكانت الذات المجرّدة عن المادّة[١٢] هي هو أو غيره ـ فإذا[١٣] كان وجود المجرّد عن[١٤] المادّة لذاته هو بعينه عقله لذاته و معقوليّته لذاته، و وجود الصورة في الجوهر العاقل المفارق الذات للهيولى هو بعينه معقوليّتها له، فما حسبانک إذا كان تقرّر الجائزات و وجودها بالفعل إنّما هو لجاعلها القدّوس الذي هو الوجود المحض و الفعل المتمحّض المتقدّس عن ملابسة المهيّة و عن ممازجة ما يعتري المهيّات فضلاً عن مخالطة الهيولى و عوارضها؛ فكيف لايكون هو بعينه معقوليّة ذواتها له سبحانه و

---

١. ج: ـ المجعولات.
٢. ن: + لفاعل ذاته ليس في كونه حصولاً للغير دون حصول الشيء.
٣. ج: هويّة.
٤. ن: بتقرّر.
٥. س: ـ بما هي مجعولات.
٦. ج: ـ و.
٧. ن: غير رابطه.
٨. ج: ـ أو محلّ لكونها جواهر قائمة الذوات لا في موضوع.
٩. س و ن: قد تثبت.
١٠. ج: للذوات.
١١. ج: معقوليّة.
١٢. ج و ن: ـ عن المادّة.
١٣. ن: و إذ.
١٤. ج: من.

حضور هويّاتها لديه و مطالعته و مشاهدته إيّاه؟ و عقل [١] الشيء لذاته المجرّدة [٢] هو بعينه وجوده في ذاته لذاته و عقل ذاته المجرّدة لغيره [٣] هو بعينه وجود هويّة الغير له و [٤] عنده.

تقويم
في برهان آخر على علم الواجب بما عداه و كونه تامّاً و على أتمّ الوجوه

و مِن مسلک آخر ثالث: ليس لممارٍ [٥] أن يماري في أنّ القدّوس الحقّ ـ جلّ مجدُه ـ كما ليس يحتجب ذاته عن ذاته فكذلک [٦] ليس يحتجب عن علمه التامّ و فوق التمام شيء مِن جهاتِ ذاتِه و اعتباراتِ حقيقتِه [٧] و لوازمِ وجودِه، بل كلٌّ يؤمن أنّه ـ عزّ مجدُه ـ يعلم [٨] ذاتَه من جميع جهاته و لوازمه علماً تامّاً و فوق التمام بتّةً، و أنّ من جهات ذاته أنّه [٩] فاطر مفطوراته و صانع مصنوعاته التي هي جملة ما عدا ذاته.

فإذن لا محالة علمه التامّ بذاته من جميع جهاته يتضمّن علمَه بجميع المجعولات و المصنوعات قاطبةً على أتمّ الوجوه و أبلغها أتمّيةً و أبلغيةً لا تحدّان و لا تكتنهان [١٠].

تقويم
في علم الواجب بجميع الأشياء علماً حضورياً شروقياً

أما [١١] تعتبر مِن نفسک المجرّدة المدرِكة لبدنک بما هي قاهرة إيّاه بالتدبير و لِقُواک بما هي واليةٌ عليها بالإستخدام و لصورها العلمية المتقرّرة [١٢] فيها بما لها على حصولها سلطانٌ مّا بضربٍ [١٣] من العلّية؛ و أنّه إذا كانت قاهريةُ الذات المجرّدة عن المادّة على

---

١. ج: عقلي. ٢. ج: المجرّه. ٣. ج: بغيره.
٤. ج: ـ له و. ٥. ج: لمارٍ.
٦. ج: ـ ليس يحتجب ذاته عن ذاته فكذلک. ٧. ن: حقيقه.
٨. س: بعلم. ٩. ج: ـ أنّه. ١٠. ج: لا يكتنهان.
١١. ج: أمّا. ١٢. ج: و تصوّرها العلمية المتقرّر. ١٣. ن: يضرب.

الجسد قاهريةَ المديرية[١]، و سلطنتُه عليه سلطنةَ الربّان على السفينة، و قاهريتُها لقواها الجسدانية التي هي ضربٌ من الملائكةِ الأبدانيةِ و الجنودِ الربّانيةِ قـاهريةَ المسـتعملية المستخدمية، و تسلطنتُها[٢] عليها تسلطنَ الوُلاة على الرعية، و قاهريتُها للصور العلمية قاهريةَ العلّية الغير الإتّحادية و سلطانُها عليها سلطانَ العلّة الغير الموجبة مثمرةً لها العلمَ الشروقيَّ بالحضور لديها و المثول بين يديها و عدم التمكّن من الإحتجاب عنها؛ فما يظنّ بقاهرية الوجود الحقّ المتقدّس[٣] عن المهيّة و عمّا يعتري المهيّات بالنسبة إلى الذوات الوجودية التي هي قاطبةً ـ صغائرها و كبائرها ـ مفعولتُه و مصنوعتُه، قاهريةَ الصُـنع و الإبداع؛ و بسلطانه على جواهر حقائقها سلطانَ المُبدِع الجاعل الصانع قاهريةً لاتحدّ و لاتكتنه[٤] و سلطاناً لا يقاس و لا يوصف؟ فلعلّ هذا السرّ ممّا اكتنانه في جملة: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»[٥].

تقويم
في أنّ الواجب حكيم و بكلّ شيء عليم

هل طالعتَ ما لفاعل الذات و صانع الوجود على الإطلاق مِن اصـطباغات الحكـمة و اصطناعات[٦] الرحمة في العالم الصغير الذي هو أُنموذج الإنسان الكبير و نسخته و نخبة[٧] عالم الكون و فذلكته؟

و هل تكنّهتَ مِن أفاعيل رحمته في ساير العوالم العلوية و السفلية مِن بدائع الصُنع و عجائبه[٨] و روائع التقدير و غرائبه ما الإنسان المتكنّه[٩] في المعرفة مبهور العـقل مِـن التولّه[١٠] في تعرّفه، مع أنّ قسطه[١١] المؤتى إيّاه من العلم لقسطٌ طفيفٌ و نصيبه المكتوب له

---

١. ج: المدبّرية. ٢. س و ن: تسلّطها. ٣. س: المتقدّم.
٤. ج: لايكتنه. ٥. بحار الأنوار، ج ٦١، ص ٩١ و ٩٩ و ج ٦٩، ص ٢٩٣.
٦. ج: ـ الحكمة و اصطناعات. ٧. س: تخبة. ٨. س: ـ و عجايبه.
٩. ج: المتكنته. ١٠. س: التولّة. ١١. ج: قسط.

من الخبرة[۱] لنصيبٌ خفيفٌ؟

و هل تدبّرتَ ترتيبَ البدايات و النهايات، و توجيهَ المبادي شطرَ الغايات[۲]، و تعليقَ السفليات بالعلويات، و تأمير العاليات المبدعات على السافلات الكائنات، و تسخير العلوانيات السماوية للسفلانيات الأرضية ثمّ السماويات[۳] و الأرضيات جميعاً للهويّات البشرية و الذوات الإنسية؟

و هل تفكّرتَ في طرائف إفاضة المفيض الحقّ على الذوات المستفيضة و لطائف إغاثته عند الشدائد للنفوس المستغيثة؟ و أنّ لعنايته سنناً غير مصرومٍ لألسنة[۴] الإستعدادات في إجابة[۵] دعواتها لا عن تسويفٍ و تأجيلٍ؟ و لرأفته مِنناً غير محدودة[۶] على الألسن[۷] الأجسادية بإيتاء سؤالاتها من غير تخييبٍ[۸] و تعطيلٍ؟ لا موائد النعمة من صُقعه[۹] عن المستطعمين ملفوتة[۱۰]، و لا عوائد الرحمة من سِمتِه على المسترحمين مبتوتة؟

فويلك آمِن أنّه هو العزيز الحكيم، و أنّه ـ سبحانه و تعالى[۱۱] ـ لهو الذي بكلّ شيء عليم.

تقويم

في إبطال كون علم الواجب بالأشياء من الأشياء

لايحلّ في ملّة العقل أن يظنّ أنّ العليم الحقّ يعلم الأشياءَ مِن الأشياءِ؛ فذلك علمٌ انفعاليٌّ، و جناب القدّوس الحقّ متقدّس[۱۲] الساحة عن الإنفعال؛ و إذا كان يعقل

---

۱. ن: + معاً.
۲. س: شطراً لغايات.
۳. س: ـ للسفلانيات الأرضية ثمّ السماويات.
۴. س: لا سنّة.
۵. ج: إجابته.
۶. س: غير محذوذة.
۷. ج: الأيس.
۸. ج: من غير تخيّب.
۹. ج: صعقه.
۱۰. ج: ملغوته.
۱۱. ن: ـ و أنّه سبحانه و تعالى.
۱۲. ج: لقدّوس.

الاشياءَ[۱] مِن الأشياءِ على أن يكون ملاک[۲] الأمـر فـي الإنكشـاف ذوات الاشـياء و وجوداتها[۳] كان لايكون ذاته واجبةَ الفعلية متأكّدةَ الحقّية بنفس الذات من كلّ جهة؛ و كان يكون لولا أُمور من خارج لم‌يكن هو بحالٍ هو بهاء ذاته و جمال وجوده، و يكون له حالٌ مِن الأحوال الكمالية لايلزم ذاتَه مِن ذاتِه بل عن غيره؛ فكان يكون لغيره فيه تأثيرٌ، و كان يكون بحسب مرتبة الذات عرواً[۴] عن العلم بالأشياء، و هو من أجـمل الجـهات الكمالية للوجود و أبهاها[۵].

و الأُصول المعطاة إيّاک ناهضةٌ بإبطال ذلک كلّه، كافلةٌ لک بإثبات أنّ[۶] الواجب[۷] الوجود بالذات واجب بالذات[۸] من جميع الجهات؛ و تثبيتِ فؤادک عليه.

تقويم
في إبطال كون علم الواجب بالأشياء علماً حصولياً انطباعياً

و كذلک لايجوز في دين البرهان و شريعة العرفان أن يُخمّن أنّ[۹] للأشياء صوراً متفرّقةً في ذاته و أنّ لذاته علماً مّا صورياً انطباعياً، تعالى عن ذلک قُدسُه.

أ لسنا قد علّمناک بضوابط تلوناها على قـلبک أنّ الصُـقع القـدّوسي و الإقـليم الوجوبي و العالم الربوبي معدنُ محوضة التأصّل المطلق من كلّ جهة، و منبع حقّية الوجود على الإطلاق من كلّ جهة[۱۰]، و أنّه لا سبيل لماوراء الأصالة الحقّة إلى ذلک العالَم الحقّ[۱۱] أصلاً؛ و أنّه لايصحّ في ذاته ـ سبحانه ـ ما لايتصحّح اتّصافه به و انتزاعه عن ذاته بتّةً؛ و الصور العلمية في العلوم الإنطباعية لايتصحّح[۱۲] اتّصاف الذات العالِمة بها بما هي لهـا

---

۱. ج: الأشياه. ۲. ج: تلک. ۳. ج: وصوداتها.
۴. س: غرواً. ۵. ج: أبهاه. ۶. ن: ـ كلّه كافلة لک بإثبات أنّ.
۷. ن: واجب. ۸. ن: ـ واجب بالذات. ۹. س و ن: ـ أنّ.
۱۰. س: ـ و منبع حقّية الوجود على الإطلاق من كلّ جهة. ۱۱. س: ـ الحقّ.
۱۲. ج: ـ اتّصافه به و انتزاعه عن ذاته بتّة؛ و الصور العلمية في العلوم الإنطباعية لايتصحّح.

صور علمية؟

و من سبيل آخر ثانٍ: أما تبرهن لك في متلوّاتنا عليك من غير وجهٍ واحدٍ أنّ اللّه ـ سبحانه و تعالى [۱] ـ يعلم الأشياء بقضّها و قضيضها قاطبةً عند وجودها بالعلم الشروقي الحضوري، و لايفوته شيءٌ مِن خلقه مِن جهة الحضور [۲] لديه و المثول بين يديه؟

فإذا كان له بشيءٍ مّا علمٌ صوريٌّ حصوليٌّ و لشيءٍ مّا صورة حاصلة في ذاته كان سبحانه يكون يعلم ذلك الشيءَ عند وجوده بعلمين: علماً صورياً و علماً حضورياً [۳] معاً؛ ضرورة أنّ علمه الصوري به من قبل وجوده لايسوغ أن يزول عنه ـ سبحانه ـ عند دخوله في الوجود بتّةً؛ و من المستبينات المستبين سبيلها أنّ شيئاً بعينه يمتنع أن يكون معلوماً لعالِمٍ بعينه بالصورة [۴] و بالحضور و لاسيّما معاً في حالة واحدة. إذ المعلوم بالعلم الصوري ما لايكون هو المعلوم بالحقيقة و بالقصد الأوّل، بل [۵] صورته العلمية لا غير؛ و المعلوم بالعلم الحضوري ما هو بهويّة [۶] ذاته المعلوم بالحقيقة.

و أيضاً من سبيل آخر ثالث: إمّا تلك الصور مقوِّمات ذاته ـ سبحانه تعالى ـ فيكون تقوّمه ـ سبحانه ـ بالأشياء؛ و إمّا هي عارضة لذاته فيكون يعرض ذاتَه بعد مرتبة الذات إن يعقل؛ فكان لايكون في مرتبة ذاته عالم الذات بالأشياء و لا واجب الذات من كلّ جهة بذاته؛ و إذ هي اُمور وراء نفس ذاته و هي التي بها ينكشف [۷] الأشياء لذاته؛ فكان يكون له [۸] اُمور من وراء ذاته لم‌يكن هو بحالٍ هو كمال ذاته؛ فيكون لما وراء ذاته تأثير في تجمّل [۹] هويّته و استكمال ذاته، تعالى مجدُه [۱۰] عن ذلك كلّه.

و أيضاً من سبيل آخر رابع [۱۱]: إذ على هذا التخمين [۱۲] يكون مناط علمه ـ سبحانه ـ بما يفيض عن ذاته تقرّرَ الصور في ذاته ليتصحّح [۱۳] فيضانُ الأشياء عنه منكشفةً غيرَ

---

۱. ج: ـ و تعالى.
۲. ج: ـ و لا يفوته شيء من خلقه من جهة الحضور.
۳. ج: ـ و علماً حضورياً.
۴. س: بالضرورة.
۵. س و ن: + إنّما يكون المعلوم بالحقيقة و بالقصد الأوّل.
۶. س و ن: + بهويّته.
۷. س: منكشف.
۸. س: أوّلاً؛ ج: لولا.
۹. ج: تحلّ.
۱۰. ج: تعالى مجد ذاته.
۱۱. ج: ـ رابع.
۱۲. ج: لتخمين.
۱۳. ج: لتصحّح.

محجوبةٍ بل مسبوقةً بعلمٍ سابقٍ، إمّا مسبوقيةً بالذات في لحاظ العقل فقط أو مسبوقيةً تخلّفيةً في[١] متن الوجود أيضاً.

ثمّ لايصحّ أن تكون لتلك الصور صور أُخرى متقرّرة في الذات حتّى يتمادي الأمر إلى لا نهاية، و لايتصحّح في شيء من المراتب اللامتناهية معلومٌ بالذات و بالحقيقة أصلاً؛ فإذا[٢] وجّه اللحظ تِجاهَ الصور لزم أن يكون فيضانُ الصور عن نفس الذات و تقرّرُها فيها غيرَ مسبوقٍ بعقل الذات إيّاها مسبوقيةً بالذات؛ فكان يكون تفيض تلك الصور عن الذات محجوبةً[٣] غيرَ منكشفةٍ و يكون الذات مبدأً اقتضائها لا عن علم، كما الأمر في الطبائع العديمة الإدراك في حدّ ذواتها بالنسبة إلى لوازمها.

و أيضاً من سبيل آخر خامس : هذا التخمين[٤] أنّ الأشياء قبل وجودها في الأعيان إنّما هي معلومته[٥] سبحانه بتلك الصور؛ فإذن كان تكون[٦] الأشياء بهويّاتها العينية غير معلومة له[٧] بالحقيقة بل إنّما بالعرض؛ إذ تلك شاكلة العلوم الإنطباعية؛ و قد كنتَ استيقنتَ بما آتيناك بإذْن اللّه ـ سبحانه تعالى ـ من البراهين أنّ اللّه ـ سبحانه ـ هو الجاعل التامّ لنظام جملة الموجودات على الترتيب الآخذ منه في الإتّساق إلى أقصى الوجود، و أنّه سبحانه تعالى يعلم[٨] ذاتَه أتمَّ العلوم، و أنّ العلم التامّ بالجاعل التامّ لاينسلخ[٩] عن العلم التامّ بهويّات لوازمه و ذوات مجعولاته علماً بالذات بأنفسها بالحقيقة.

و أيضاً من سبيل آخر سادس[١٠]: على هذا التخمين يكون الجاعل الواجب بالذات محلاًّ لمجعولاته الجائزة، و الوجودُ الحقُّ المحضُ ملاصقَ الذات للمهيّات الباطلة و الهويّات الهالكة؛ و تكون المتكثّرات منطبعةً في الأحد الحقّ من كلّ جهة.

---

١. ج: مسبوقية في تخليفه. ٢. س: فإذن؛ ج: فإنّ إذا. ٣. ج: المحجوبة.

۴. ج: و أيضاً من سبيل آخر حاصل سبيل هذا لتخمين؛ ن: و أيضاً من سبيل آخر خامس سبيل هذا التخمين.

۵. ج: معلومية. ٦. ج: يكون. ٧. س: ـ له.

٨. ن: و اللّه سبحانه يعلم. ٩. ج: لاتنسلخ. ١٠. ج: لسادس.

و كأنّك بالأُصول السالفة متبصّر[1] بالأمر و متمكّن مِن إحالة ذلك كلّه؛ و بالجملة: الضوابط المسلّفة تضمن لك إبطالَ تلك التوالي و اللوازم و ما ضاهاها.

ظنّ و تقويم
في إبطال لزوم كون الواجب فاعلاً و قابلاً عند القول بتقرّر الصور في ذات الواجب، و بيان سبيل الحكماء في تنزيهه عن الصفات الزائدة

[١٦٩] مِن المتنطّعين في غامضات المسائل الفلسفية مَن ظنّ أنّه تنطّع في إبطال الصور[2] المتقرّرة فقال: «إنّه يلزم من ذلك أن يكون[3] الواحد الحقّ الأحدي الذات مِن كلّ جهةٍ فاعلاً و قابلاً معاً» و ظنّ أيضاً أنّه مِن هناك يتبرهن تنزيه الذات الأحدية الحقّة من كلّ جهة عن الصفات الحقيقية الزائدة، و أنّ الحكماء العظام سبيلهم هناك[4] هذا السبيل؛ ثم استقرّ ذلك في الأسماع الجمهورية و الأذهان المشهورية و استمرّ على استصحاحه أُمّة عاقبة يتنطّعون و أُمم لاحقة [١٧٠] يتصنّعون.

و لعلّك بما أفدناك[5] فيما قد أسلفنا لك تصحيحَه و تقويمَه غيرُ مرابٍ[6] في أنّه إلى التصنّع أقرب منه إلى التنطّع، و إلى التسفسط أقرب منه إلى التفلسف.

فقد أدريناك انطلاق لفظتَيِ الفعل و القبول بالإشتراک الصناعي على المعاني الثلاثة و أنّ الفاعل و القابل [١٧١] بالمعنى الثالث يقعان على الذات الأحدية من حيثية واحدة، كما لفظتا العاقلِ و المعقولِ تقعان[7] على الذات المجرّدة من جهة عاقليّتها و معقوليّتها لنفس ذاتها الواحدة من حيثية واحدة؛ و قد بسطنا القولَ في ذلك و أوفيناه حقَّه و حللنا[8]

---

١. ج: متبصّرة.
٢. ن: الصورة.
٣. ج: تكون.
٤. ج: هنالک.
٥. ن: قد أفدناک.
٦. اسم مفعول من أرابه يريبه إرابةً إفعال من الريب. «سمع»
٧. ج: يقعان.
٨. ج: حلّلنا؛ ن: أجللنا.

و أبطلنا شكوكاً عقدت و أقوالاً قيلت فيه في المطارحات و في المباحث المشرقية. في الإيماضات و التشريقات و هو صحيفتنا الملكوتية.

و شريكانا السالفان قد نصّ كلّ منهما على الحقّ تنصيصاً مشبعاً[۱] في تبيينٍ مستوٍ في غير موضع من تعليقاته، و صحّحا[۲] و أوضحا أنّ البسيط عنه و فيه[۳] فيه واحد[۴]؛ و لذلک لم‌يكن في[۵] الشفاء و النجاة و التعليقات و فيما في رتبتها عندما قد جودل[۶] إحالة[۷] تقرّر الصور في ذات الباري ـ سبحانه ـ من سبيل البراهين سلوكٌ من هذا السبيل أصلاً.

و كذلک لم‌يقع إليّ فيما بلغني عن أكارم الحكماء أنّ أحداً منهم كان قد سلک في التنزيه عن الصفات الحقيقية الزائدة هذا السبيلَ[۸]؛ إنّما سبيلهم في ذلک أنّه لو لم‌تكن[۹] صفات الباري ـ تعالى ـ هي نفس ذاته و إنّه، بل كانت لذاته ـ سبحانه ـ صفات حقيقية زائدة على إنّه و ذاته لزم استناد الكثرة إلى الوحدة[۱۰] الحقّة من كلّ جهة في درجة واحدة؛ ضرورة أنّ صفاته ـ سبحانه ـ لايصحّ أن تكون[۱۱] مستندةً إلى غيره؛ فيكون إنّما علّتها ذاته سبحانه[۱۲] لا غير، و هي كالعلم و القدرة و الإرادة مثلاً معانٍ مختلفةٌ هي [۱۷۲] في درجة واحدة لا في درجات مترتّبة الترتّب[۱۳] السببي و المسبّبي.

فأمّا الصورة العلمية المتقرّرة في ذاته سبحانه ـ لو تصحّحت ـ فليس يستمرّ فيها هذا البيان. إذ لاتكون[۱۴] هي بما هي صور علمية لأولاتها من حقائق الأشياء الموجودة في مرتبة واحدة بل تكون[۱۵] لا محالة مترتّبةَ الدرجات العقلية الترتّبَ[۱۶] السببي و المسبّبي، كما أولات الصور مترتّبة الدرجات ذلک الترتّب[۱۷].

و أيضاً سبيلهم: أنّ تسويغ زيادة الصفات الحقيقية[۱۸] تعرية نفس الذات في حدّ

---

۱. ن: ـ تنصيصا مشبعاً؛ ج: تنصيصاً مشبعان.
۲. س: صحّ.
۳. ج: ـ فيه.
۴. ج: واحدة.
۵. ج: ـ في.
۶. س و ج و ن: قد حودل.
۷. س: إحاطة.
۸. ج: ـ عن الصفات الحقيقية الزائدة هذا السبيل.
۹. ج: لم‌يكن.
۱۰. ن: الوحد.
۱۱. ج: يكون.
۱۲. ن و ج: ـ سبحانه.
۱۳. ن: الترتيب.
۱۴. ن و ج: لايكون.
۱۵. ج: يكون.
۱۶. ن: الترتيب.
۱۷. ج: الترتيب.
۱۸. ج: الحقيقة.

مرتبتها عمّا هو زينة الحقيقة و بهاء الإنّ و كمال الوجود؛ فيلزم النقصان أوّلاً في مرتبة الذات، ثمّ التجمّل بحلية الحقيقة في مرتبة أخيرة.

و أيضاً سبيلهم: أنّ تجرّده[١] التامّ ـ سبحانه ـ عن المادّة و علائقها، و تقدّسه عن المهيّة[٢] وراء الإنّية؛ و كونَ نفس حقيقته[٣] التي هي بعينها صرافة وجوب التقرّر و تأكّد الوجود و محوضة تمامية الفعلية بحسب نفسها ينبوعُ الخير[٤] على الإطلاق مِن أوثق البراهين القاضية أنّ نفس مرتبة ذاته ـ سبحانه ـ هي بعينها العلم التامّ بذاته و لوازم[٥] ذاته التي هي جملة مجعولاته و مصنوعاته على أبسط الوجوه و أبلغها في الظهور و الإنكشاف، و القدرة البالغة على كلّ شيء على[٦] أشدّ المراتب و أقواها، و الحيوة المحضة[٧] على أتمّ الأنحاء و أبهاها، و الإرادة المتأكّدة [١٧٣] لنظام الخير على أجمل الضروب و أكملها.

حسبان و تقويم
في إثبات ما يلزم و ما لايلزم من تقرّر الصور العلمية في ذات الواجب

ثمّ أزديد في التنطّع فحسبَ ممّا يلزم مِن تقرّر الصور العلمية في ذاته ـ سبحانه ـ مترتّبةً الترتّبَ السببي و المسبّبي أنّ الصورة الأولى منها التي هي صورة الصادر الأوّل[٨] يكون ذات الباري الحقّ ـ تعالى ـ باعتبارها علّةً لحصول اللازم المباين الذي هي صورته[٩] و هو جوهر ذات المجعول الأوّل، و يكون مع ذلك باعتبارها أيضاً علّةً لحصول صورة أُخرى[١٠] في ذاته ـ سبحانه ـ هي صورة[١١] ذات المجعول الثاني[١٢]؛ فيلزم[١٣] أن يكون الجاعل الحقّ ـ سبحانه ـ باعتبار صورة واحدة يفعل[١٤] فعلين مختلفين من جهة

---

١. ج: تجرّد. ٢. ن: مهيّة. ٣. ج: حقيقه.
٤. ج: الخبر. ٥. ج: بلوازم. ٦. ج: ـ على.
٧. ج: القصية. ٨. س: الصورة الصادرة الأوّل؛ ج: صورة الأوّل.
٩. ن: صوره. ١٠. س: ـ أُخرى. ١١. س: + هو.
١٢. ج: ـ الثاني. ١٣. س: يلزم. ١٤. ج: تفعل.

واحدة في درجة واحدة؛ و كذلک في كلّ صورة اُخرى من ساير الصور المترتّبة في المراتب التالية المتتالية.[١]

و ليس بقويم[٢]؛ إذ الصورة الاولى هي صورة ذات الصادر الأوّل متكثّرة لا محالة في لحاظ العقل بحيثيتى الجواز بالذات و الوجوب بالعلّة الموجبة، كما جوهر [١٧٤] ذات الصادر الأوّل متكثّر[٣] بهما و لها أيضاً تكثّر آخر بالحيثية من جهة ما هي صورة علمية و حقيقة المعلوم باعتبارين.

نعم يلزم:

أن يكون لتلک الصورة ـ و هي أمرٌ غيرُ ذاته تعالى ـ تأثير في حصول ساير الصور العلمية التي هي علومه في ذاته.

و أن تكون له ـ سبحانه ـ صفات حقيقية[٤] متكثّرة هي علومه المنطبعة في ذاته الأحدية الحقّة من كلّ جهة ذاتية و من كلّ حيثية كمالية، و[٥] العلم رأس الجمال و عين البهاء و أجمل الحيثيات الكمالية و أبهاها.

و أن لايكون ذاته ـ سبحانه ـ هو الجاعل التامّ بنفس مرتبة ذاته الأحدية لجوهر ذات المجعول و الأوّل الذي هو أكرم الهويّات الجوازية.

و أن لايكون الصادر الأوّل مباينَ الذات لذات مُبدِعه الحقّ، منفصلَ الهويّة عن هويّته.

و أن لايكون ما انعقد إجماع الحكماء على أنّه الصادر الأوّل هو الصادر الأوّل.

و أن لايكون الصادر الاوّل على الحقيقة فائضاً عن ذاته ـ سبحانه ـ فيضاناً مبايناً لذاته سبحانه.

و أن لايكون في الصدور صادرٌ أوّلٌ إلّا أن يستحلّ القول بصدوره[٦] لا عن علم.

---

١. س: + و ليس تقويم؛ إذ الصورة الاولى هي صورة ذات الصادر الأوّل متكثّرة لا محالة في لحاظ العقل بحيثيَّتي الجوازِ بالذات و الوجوبِ بالعلّة الموجبة، كما جوهر ذات الصادر الأوّل متكثّر بهما و لها أيضاً تكثّر آخر بالحيثية.

٢. س: بتقويم. ٣. ن: متكثّرة. ۴. ج: حقيقة.

۵. ج: ـ و. ٦. ج: لصدوره.

و لا محیص[۱] عن شيء من ذلک کلّه أصلاً.

تحکمة

في بیان طریقة الشیخ في إثبات علم الواجب بالأشیاء، و بطلان ما ظنّ به السهروردي من رجوع الشیخ عن طریقته فی الإشارات

إنّ مَن ساهمني في ریاسة هذا العلم مِن قبل [۱۷۵] لم یَنِ في کتبه في ذکر هذا التمجید؛ ففي کتابَیه الشفاء و النجاة تثبّت علی إثبات الحقّ و أحال الصور المبرهن علی استحالتها بِعِضَةٍ ممّا تلونا علیک من البراهین؛ و قال في غیر موضعٍ بعینه: «إنّ الواجب الوجود ـ سبحانه ـ هو فاعل الکلّ؛ بمعنی أنّه الموجود الذي یفیض عنه کلّ وجود فیضاناً مبایناً لذاته.»[۲]

و في کتابه التعلیقات قال: «تعقّل[۳] الأوّل ـ تعالی ـ عقل بسیط لذاته و للّوازم عنها و للموجودات کلّها: حاصلها و ممکنها، أبدیّها[۴] و کائنها و فاسدها و کلّیها و جزئیها[۵] إلی أقصی الوجود معاً، لا بقیاسٍ و فکرٍ و تعقّلٍ[۶] في المعقولات؛ فإنّه یعقلها کلّها معاً علی الترتیب السببي و المسبّبي؛ [۱۷۶] و هو یعقلها من ذاته؛ لأنّها فائضة عنه و ذاته مجرّدة؛ فهو عاقلُ ذاتِه و ذاتُه[۷] معقولُه؛ فهو عاقل و معقول، و الموجودات کلّها معقولة علی أنّها عنه، لا فیه[۸].»[۹]

ثمّ قال في تعلیقٍ یلیه: «نفسُ تعقّلِه لذاته هو وجود هذه الأشیاء عنه، و نفسُ وجود هذه الأشیاء نفسُ معقولیّتها له، علی أنّها عنه.»[۱۰]

---

۱. ج: لا محیض. ۲. النجاة، ص ۶۵۱. ۳. ج: نعقل.

۴. س و ن: ـ عنها و للموجودات کلّها، حاصلها و ممکنها، أبدیّها. ۵. ن و ج: جزویها.

۶. س و ن و ج: تنقّل. ۷. س: + و. ۸. س: ـ لا فیه.

۹. التعلیقات ، ص ۱۵۲ : « فهذا النحو من التعقّل بسبب تعقّل الأوّل لذاته و للوازم عنها و للموجودات کلّها : حاصلها و ممکنها، أبدیّاتها و کائنها و فاسدها و کلّیها و جزئیها؛ فإنّه یعقلها کلّها معاً علی الترتیب السببي و المسبّبي و هو تعقّلها من ذاتها؛ لأنّها فائضة عنه و ذاته مجرّدة. فهو عاقلُ ذاتِه و ذاتُه معقولةٌ؛ فهو عاقل و معقول، و الموجودات کلّها معقولة علی أنّها عنه لا فیه.»

۱۰. التعلیقات، ص ۱۵۳. ج: ـ ثمّ قال في تعلیقٍ یلیه....علی أنّها عنه.

ثمّ قال في تعليقٍ بعده: «و[۱] هو يعقل[۲] الأشياءَ[۳]، لا على أنّها تحصل[۴] في ذاته كما نعقلها[۵] نحن، بل على أنّها تصدر عن ذاته؛ فإنّ[۶] ذاته[۷] سبب لها.»[۸]

و قال في موضعٍ آخر: «وجوده ـ تعالى[۹] ـ مباين لساير الموجودات، و تعقّله مباين لساير التعقّلات؛[۱۰] فإنّ تعقّله[۱۱] على أنّه عنه؛ أى على أنّه مبدأ فاعلي له؛ و تعقّل[۱۲] غيره على أنّه فيه؛ أى على أنّه مبدأ قابلي[۱۳] له.»[۱۴]

ثمّ قال في تعليقٍ يليه: «وجود كلّ موجود هو للأوّل؛ لأنّه فائض عنه و وجوده هو له؛ فوجوده مباين لساير[۱۵] الموجودات[۱۶].»[۱۷] و «أنّ كلّ شيء هو[۱۸] له فإنّما هو له[۱۹] من ذاته، لا من غيره؛ و أنّ صفاته التي يوصف بها هي له على وجهٍ أعلىٰ و أشرف مِن المفهوم مِن تلك الصفات؛ فالحيوة له على وجهٍ أعلىٰ و أشرف من المفهوم من معنى الحيوة، و كذا العلم[۲۰] فإنّه له على[۲۱] وجهٍ أعلىٰ و أشرف من المفهوم من معنى العلم؛ فإنّ العلم فينا عرض[۲۲]، و هو[۲۳] من صفات ذاته، بل هو ذاته؛ و لذلک[۲۴] يوصف بأنّه العلم و[۲۵] العالِم.»[۲۶]

و قال في تعليقٍ آخر من موضعٍ آخر: «لوازم الأوّل تكون[۲۷] صادرةً عنه، لا حاصلةً

---

۱. س: ـ و. ۲. ج: تعقّل. ۳. س و ن: الأسباب.
۴. س و ج: تحصّل. ۵. ج: تعقلها. ۶. التعليقات: و إنّ.
۷. ج: ـ فإنّ ذاته. ۸. التعليقات، ص ۱۵۳. ۹. التعليقات: ـ تعالى.
۱۰. و ما هي إلّا بينونة الصفة لأنّها هي أُمّ أنحاء البينونات التي يليق بجناب الأقدس، كما يشهد قوله عمّا قريب: «و هو من صفات ذاته» تِلْوَ قوله: «بل هو ذاته» أى كما كان ذاته الواجب عينَ ذاته كذلک ذاته العلم، ذاته القدرة، ذاته الحياة، بلاتعدّد و تمايز العياذ باللّه فيه، و كلّها عين ذاته، إنّما التميّز بحسب الإسم أى ما يشار بلفظٍ أتى تعبيرها بمعرفتنا. «علي النوري، وفّقه اللّه بفهم الحقائق إن شاء اللّه.»
۱۱. ج: ستفعله.
۱۲. س: تعقّلي. ۱۳. س: قايلى. ۱۴. التعليقات، ص ۱۵۷.
۱۵. التعليقات: لوجود ساير. ۱۶. ن و ج: الوجودات. ۱۷. التعليقات، ص ۱۵۸.
۱۸. التعليقات: ـ هو. ۱۹. ج: ـ فإنّما هو له. ۲۰. س: للعلم.
۲۱. ج: ـ على. ۲۲. التعليقات: فإنّ العلم هنا عرضي. ۲۳. التعليقات: + له.
۲۴. التعليقات: فلذلک. ۲۵. التعليقات: ـ العلم و. ۲۶. التعليقات، ص ۱۵۸.
۲۷. ج: يكون.

فيه؛ فلذلک لايتكثّر بها؛ لأنّه مبدؤها، و ما فيه هي لازمة له على أنّها صادرة عنه، لا على أنّها حاصلة فيه؛ فلذلک [۱] لايتكثّر بها [۲] و هو موجبها.» [۳]

و قال في تعليقٍ آخر منه: «كما أنّ وجود الأوّل ـ تعالى [۴] ـ مباين لوجود الموجودات بأسرها فكذلک تعقّلُه مباين لتعقّل الموجودات، و كذلک جميع أحواله؛ فلايقاس حال [۵] من أحواله إلى ما سواه؛ فهكذا يجب [۶] أن يعقل حتّى يسلم [۷] من التشبيه، تعالى عن [۸] ذلک علوّاً كبيراً [۹].» [۱۰]

و [۱۱] في المبدأ و المعاد قال: «فعقله للكلّ على الجهة التي تخصّه هي إرادته، لا شيء آخر؛ و هذه الجهة هي أن يعقل ذاته مبدأً للكلّ؛ فليعقل [۱۲] الكلّ بالقصد الثاني، و معقوله بالحقيقة واحدٌ منسوبٌ إلى الكلّ نسبةَ المبدأ.» [۱۳]

و في كتابه عيون الحكمة قال: «و هو عالم لا أنّه مجتمع المهيّات، بل لأنّه مبدؤها و عنه يفيض وجودها، و هو معقول وجود الذات [۱۴] و ليس أنّه معقول وجود الذات، غير أنّ ذاته مجرّدة عن الموادّ و لواحقها التي لأجلها يكون الموجود [۱۵] حسّياً لا عقلياً.» [۱۶]

فأمّا عبارته في [۱۷] الإشارات [۱۸] [۱۷۷] فإنّ المحصرمين في نيل [۱۷۸] مغزاها و

---

۱. س: فتلک.

۲. ج: ـ لأنّه مبدؤها، و ما فيه هي لازمة له على أنّها صادرة عنه، لا على أنّها حاصلة فيه؛ فلذلک لايتكثّر بها.

۳. التعليقات، ص ۱۸۰: «لوازم الأوّل تكون صادرةً عنه، لا حاصلة فيه؛ فلذلک لاتتكثّر بها؛ لأنّه مبدؤها...و صفاته هي لازمة لذاته على أنّها صادرة عنه، لا على أنّها حاصلة فيه؛ فلذلک لايتكثّر بها و هو موجبها.»

۴. التعليقات و ج: ـ تعالى.
۵. التعليقات: فلاتقاس حالة
۶. ج: بحسب.

۷. س: يُسلّم.
۸. س: ـ عن.
۹. التعليقات: ـ علوّاً كبيراً.

۱۰. التعليقات، ص ۱۲۱.
۱۱. س و ن: + في كتابه.
۱۲. ج و ن: فيعقل.

۱۳. المبدأ و المعاد، ص ۲۰: «فعقله للكلّ على الجهة التي تخصّه هي إرادة لا شيء آخر؛ و هذه الجهة هي أن يعقل ذاته مبدأً للكلّ بالقصد الثاني؛ فعقل الكلّ بالقصد الثاني، و معقوله بالحقيقة واحد منسوب إلى الكلّ نسبة المبدأ.»

۱۴. عيون الحكمة: + و أنّه مبدأ.
۱۵. ج: الوجود.

۱۶. رسائل إبن سينا، عيون الحكمة، ص ۷۲.
۱۷. ن: + كتابه.

۱۸. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، صص ۳۰۲ـ۳۰۳: «و لعلّک تقول: إن كانت المعقولات لاتتّحد بالعاقل و لا بعضها مع بعض لما ذكرت؛ ثمّ قد سلّمت أنّ واجب الوجود يعقل كلّ شيء؛ فليس واحداً حقّاً، بل هناک كثرة. فنقول: إنّه لمّا كان

←

اللاحنين[١] في أخذ معناها يظنّون أنّ سبيلها الرجوع عن طريقته المستقيمة في ساير كتبه إلى إثبات علمٍ صوريٍّ للّه ـ سبحانه ـ على أن تكون للموجودات صور علمية منطبعة في ذاته سبحانه[٢] غير ثالمة في وحدة ذاته الأحدية، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

و إنّما تلك الحضرمة وقعت أوّل ما وقعت لصاحب الإشراق في كتاب المطارحات[٣] حيث ظنّ به ذلك الظنّ؛ فعيّره[٤] بذلك [١٧٩] تعبيراً[٥] [١٨٠] مستطيراً؛ ثمّ سَرَتْ تلك الشكيمة في أفهام المقلّدين و فَشَتْ في[٦] أذهان المتعلّمين؛ و أنّ[٧] كلام الإشارات كأنّه لفي[٨] برائة عمّا رُمي به، و ليس مساقه إلّا إلى أنّ العليم الحقّ يعلم جملةَ ما بعد ذاته من حيث يعلم نفسَ ذاته؛ إذ نفس ذاته هو الجاعل التامّ الموجب لِما بعد ذاته؛ فذاته بذاته نفس العلم التامّ بكلّ شيءٍ هو غير ذاته، كما هو نفس العلم التامّ بنفس ذاته.

و كثرة معلوماته التي هي[٩] لوازم ذاته و صادرة عن ذاته لاتنثلم[١٠] في وحدة علمه المحيط التي هي بعينها وحدة ذاته الأحدية الحقّة؛ إذ كثرة اللوازم و المعلومات إنّما تستوجب كثرةَ الإضافات العارضة للذات الأحدية؛ و أنّ كثرة[١١] السلوب و الإضافات العارضة للذات لاتنثلم ثلمةً في وحدة الذات و في أحديّتها أصلاً، بل إنّما غاية ما تستوجبه للذات[١٢] كثرةَ الأسماء لا غير.

تعقّل ذاته بذاته ثمّ يلزم قيموميّته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جائت الكثرة لازمةً متأخّرةً لا داخلةً في الذات مقوّمةً لها؛ و جائت أيضاً على ترتيب؛ و كثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لايثلم الوحدة؛ و الأوّل يعرض له كثرة لوازم إضافية و غير إضافية و كثرة سلوب؛ و بسبب ذلك كثرة الأسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته.»

١. ج: اللاحقين. ٢. ن: ـ على أن تكون للموجودات صور علمية منطبعة في ذاته سبحانه.

٣. مجموعة مصنّفات شيخ اشراق ج ١(المطارحات)، صص ٤٧٥ ـ ٤٨٦. ٤. ن و س، ج: فغيّره.

٥. ج: تغيّر، ن و س: تغيّراً. ٦. ج: و قست في أفهام المقلّدين و. ٧. ج: المتعلّمين فإنّ.

٨. ج: كفى. ٩. ن: ـ هي. ١٠. ج: لاينثلم.

١١. ج: كثر. ١٢. س و ن: الذات.

تقويم
في إثبات امتناع كون علم الواجب بالأشياء بواسطة الصور المرتسمة في عقل أو نفس، و بيان طريق صدور المجعول الأوّل و الصور المرتسمة فيه، و كيفية جود الواجب

و مِن حيث انصرح امتناعُ انطباعِ صور علمية في ذاته ـ تعالى ـ انصرح أيضاً أنّه لا يسوغ أن يكون سبيلُ[۱] علمِه ـ سبحانه ـ بالأشياء و مرصادُ انكشاف الأشياء له ـ سبحانه ـ أن تكون[۲] للأشياء صور مرتسمة في عقل أو نفس؛ فيكون أيّهُما كان كالموضوع لتلك الصور المرتسمة و هي معقولته على أنّ هي فيه، و معقولة الفيّاض الحقّ على أنّ هي عنه، و هو يعقل[۳] من ذاته أنّه مبدأ لها جاعل إيّاها؛ إذ لزوم أن تكون الذات عريّةَ الحقيقة في مرتبة نفسها عن العلم[۴] بالأشياء و أن تكون[۵] غيرَ واجبةٍ بالذات من كلّ جهة؛ و أن تكون[۶] مستكملةً بغيرها؛ و أن تكون[۷] لغيرها تأثيرٌ في كمالها و فيما هو كمال لها و في تحليتها بما هو كمال لها على هذا التقدير ألزم و أوضح.

ثمّ أيضاً يكون إذ[۸] ذاک من المجعولات ما المعقولات[۹] انّ الجاعل الحقّ مبدأ له لا بتوسّط صورةٍ علميةٍ[۱۰] تسبقه سبقاً بالذات، بل إنّه فائض التقرّر و الوجود عنه أوّلاً لا عن علمٍ له به[۱۱] قبل الإفاضة قبليةً بالذات، و هو ذلک العقل أو النفس؛ و ما المعقول منه أنّه[۱۲] مبدأً له بواسطة صورةٍ علميةٍ سابقةٍ بالذات؛ فهو يفيض عنه في الدرجة الثانية، و هو ما بعد المجعول الأوّل الذي هو موضوع تلک الصور؛ و تلک الصور العلمية المرتسمة أيضاً تدخل في جملة ما الجاعل الحقّ يعقل ذاتَه مبدأً له، و هي لا محالة ليست مسبوقةً بصور اُخرى قبلها.

فإذن يلزم أن لايكون صدور تلک الصور و صدور المجعول الأوّل الذي هو محلّها

---

۱. س: أن يكون على.
۲. ج: يكون.
۳. ج: تعقل.
۴. ج: علم.
۵. ج: يكون.
۶. ج: يكون.
۷. ن: ـ تكون؛ ج: ـ أن تكون.
۸. ج: أو.
۹. ج: ما لمعقول منه؛ ن: ما المعقول منه.
۱۰. س: ـ علمية
۱۱. ج: ـ به.
۱۲. ج: ـ أنّه.

عن الجاعل الحقّ على سبيل أنّها عُقلت فجُعلت[۱].

و مِن المقترّات في مقارّ حكم العقل بالبرهان أنّ مرصاد الجود الواجب في السنّة الإلهية أن يؤتى بجودِه و رحمتِه كلَّ ممكن الوجود الخيري[۲] وجودَه الخيري الممكن، و أنّ سنّة الجوادِ الحقِّ و المفيضِ المطلقِ في إفاضته لأيّ شيءٍ كان أنّه إذا عقله خيراً بعلمه الحقّ جعله و أفاضه بجوده المطلق؛ فكلّ ما قد علمه خيراً[۳] في نظام الوجود فقد جعله عن علمه بوجه خيريّته؛ فالأشياء بأسرها عُقلت من ذاته ـ سبحانه ـ خيرات في نظام التقرّر؛ فجُعلت و اُفيضت من تلقاء صُنعه[۴] الحكيم بجوده التامّ و رحمته الواسعة.

تقويم
في إبطال كون علم الواجب بالأشياء عن طريق الصور الأفلاطونية

و مِن هذه السُبُل[۵] يستبين أيضاً إبطالُ تصحيح[۶] العلم بالأشياء [۱۸۱] من الصور الأفلاطونية؛ أى أن يكون[۷] علمه ـ تعالى ـ بالأشياء من حيث[۸] يكون لها وجودٌ مفارقٌ لذاته ـ سبحانه ـ و لساير الذوات، كصور معلّقة و مُثُل مفارقة على ترتيبات موضوعة في صُقع الربوبية؛ على أنّها في نفسها ممّا تجشّم القول به لا معاد له إلى[۹] التحصيل و لا سبيل له إلى الصحّة.

تقويم
في بيان الحقّ في مسألة علم الواجب بما عداه، و ملاك العلم الحضوري الفعلي

بل[۱۰] إنّ سبيل القول[۱۱] الفصل الذي به [۱۸۲] يصاب مفصل المسألة و ينال[۱۲] [۱۸۳] محزّ

۱. س: و جعلت.
۲. ج: الخير.
۳. ن: خير.
۴. ج: صنعته.
۵. ن: هذا السبيل
۶. ن: تصحّح؛ ج: التصحّح.
۷. س: أى بكون.
۸. ج: معبث.
۹. ن: لا معاد إلى؛ ج: لمعاد إلى.
۱۰. ج: هل.
۱۱. ج: ـ القول.
۱۲. ج: يقال.

المعرفة إنّما ممشاه و مسعاه أن تتحقّق و تقول[١]: إنّ العلم بالشيء بالذات ـ و إن هو إلّا العلم الشروقي ـ يتصحّح بأن تكون صورته العلمية البازغة الحاضرة بالذات إمّا هي بعينها جوهر هويّته العينية و نفس ذاته الموجودة[٢] على الأصالة؛ و إمّا هي ما ليس هو دون نفس هويّته و جوهر ذاته بل إنّه أقوى[٣] منها و أبلغ في تصحيح الإنكشاف ألبتّة؛ إذ هي بعينها نفس ذات جاعلها[٤] التامّ من كُنه[٥] الحيثية التي منها [١٨٤] ينبجس[٦] نفس ذات المجعول و جوهر هويّته انبجاساً أوّلياً.

فقد تلونا عليك غيرَ تارةٍ أنّ هويّة[٧] المسبّب من اللوازم الأوّلية لمهيّة[٨] سببه[٩] التامّ. و أنّ ذات المجعول مِن ذات الجاعل التامّ في الإرتباط [١٨٥] التباعي كنحو الظلّ مِن ذي الظلّ، كلّا انّ ما هناك[١٠] مِن التباعة [١٨٦] و الضراعة [١٨٧] و الإلتزاق[١١] و الإرتباط و الإنبجاس و الإنقهار[١٢] [١٨٨] لايراز[١٣] و لايقاس و لايشتبه و لايكنّه و لايحدّ و لايحزر[١٤].

و كأنّكم معشر المتعلّمين إلّا المطبوع على قلوبهم، متبصّرون بما بصّرناكم أنّ القيّوم الحقّ هو الجاعل التامّ بنفس ذاته الأحدية لشخص الإنسان الكبير؛ و هو نظام الخير الجملي لعوالم[١٥] الجائزات بأقطارها الطولية و العرضية بأسرها قاطبةً؛ فإذا [١٨٩] حدلقت فيه بالتشريح[١٦] صادفت أشرف أعضائه النورية[١٧] القدسية و هو أسبق أجزائه في سلسلة البدؤ الطولية أوّل المنبعثات[١٨] و الصوادر و المبدع الأوّل المنبجس عن نفس مرتبة الذات الأحدية الحقّة السبحانية بنفس الذات؛ ثمّ ما يتلوه في الرتبة العقلية تالياً إيّاه[١٩] في درجة الإنبعاث و المجعولية؛ و هكذا على الترتيب[٢٠] السببي و المسبّبي المتنازل طولاً و عرضاً

---

١. ج: إنّما هو ممشاة و مسعاة أ يتحقّق و يقول.
٢. ج: الوجوده.
٣. ج: جوهر ذاته هل إنّه الذي
٤. س و ج: جاعله.
٥. ج: كُنه.
٦. ج: ينجس؛ س: انبجس.
٧. ن: هويّته.
٨. س: المهيّة.
٩. ج: السبب.
١٠. ن: هنالك.
١١. ج: الإفتراق.
١٢. ج: الافتهاء.
١٣. س و ن: لايزار.
١٤. ج: لايجوز؛ ن: لايحزّن.
١٥. ج: بعوايم.
١٦. ج: بالتشرع.
١٧. س: التورية.
١٨. س: المنبعاث.
١٩. ج: ـإيّاه.
٢٠. ج: الترتّب.

في كلٍّ مِن سلسلتَي الوجودِ: البدويّةِ و العوديّةِ إلى أقصى النظام.

و قد كنّا أغنينا أسماعَكم و أفئدتَكم بما [۱۹۰] أجديناكم من القول في أنّه إنّما سبيل صدور الشيء الواحد المركّب عن جاعله التامّ صدورُ أجزائه بالأسر عنه، و ليس لذاته الوحدانية المركّبة[۱] الموجودة[۲] صدورٌ مستأنفٌ وراء صدورات الأجزاء بالأسر.

فإذن [۱۹۱] قد آن[۳] لعقولكم أن تستيقن أنّ العليم الحقّ يعلم مِن نفسِ ذاتِه الأحديةِ ما ذاتُه مبدأ له، و ذاته مبدأ لكلّ تقرّر و وجود و لكلّ كمال و نظام؛ فهو ـ سبحانه ـ يعلم مِن نفس ذاته كلَّ هويّةٍ شخصيةٍ و كلَّ طبيعةٍ مرسلةٍ؛ فذاته الأحدية علم بسيط[۴] تامّ بكلّ شيء و كلّ مرسل و شخصي و كلّي و جزئي، ظاهر له[۵]، مكشوف عنده مِن نفس ظاهريّته الأولى؛ فلذلک يعلم جملةَ الأشياء دفعةً واحدةً من غير أن يتكثّر ذاته بها أو تتقرّر[۶] صورها في ذاته.

فالعالم الربوبي واسع عظيم جدّاً، ليس في وُسع العقول اكتناهُ سنّةِ واسعيّته[۷] و عظيميّته أصلاً، و هو بعين[۸] ذاته الأحد الحقّ من كلّ جهة لجملة الأشياء، كما الصورة العلمية للمعلوم، ولكن لا على مشاكلة الصور العلمية المفقوهة و لا على الشاكلة [۱۹۲] المكنوهة[۹]، بل على أعلىٰ[۱۰] الأطوار و أسبغ السُنَن المتعالية عن فرجار التحديد و التكنيه في تصحيح الإنكشاف، و العلم بالأشياء المتقدّم على تقرّرها بمعنى الصورة العلمية و بمعنى مناط[۱۱] الظهور و ملاک[۱۲] الإنكشاف و بمعنى ما به الظهور و الإنكشاف جميعاً هو نفس ذاته الأحدية الحقّة سبحانه.

فذاته ـ سبحانه ـ في مرتبة ذاته هو العلم التامّ و فوق التمام بالأشياء كلّها قبل الجعل

---

۱. ن: ـ المركّبة. ۲. س: + و. ۳. ج: انّ.
۴. ج: بسيطة. ۵. ن: ـ له. ۶. ج: يتقرّر.
۷. ج و ن: واسعية. ۸. ج: عظيمية أصلاً و هو تعيّن.
۹. حاشية «س»: منه كَنِهُ بكذا فهو مكنوه؛ أى محدود الكنه، كما نُهم بكذا فهو منهوم؛ أى مولع به، و سُطح جسم بكذا فهو مسطوح؛ أى بُسط بسطحٍ مبسوطٍ. «منه سلّمه اللّه». ۱۰. ج: ـ أعلىٰ.
۱۱. س: مناطه. ۱۲. ج: هلاک.

و الإفاضة؛ ثمّ الأشیاء تفیض عنه معلومةً مکشوفةً غیر محجوبة و لا مزدادة ظهوراً و انکشافاً لدیه، بل هي تکون حین الوجود علی ما کانت علیه قبل التقرّر من الظاهریة له و المکشوفیة عنده من غیر ازدیاد في الظهور له و[1] اشتداد في الإنکشاف عنده؛ و فیضان الأشیاء عنه منکشفةً ـ حدوثاً و بقاءً[2] ـ فیضاناً مبایناً لذاته هو نفس معلومیّتها[3] له أخیراً عند التقرّر؛ فالجعل و الإیجاد تفصیل العلم المتقدّم.

و بالجملة: القیّوم الواجب بالذات ـ جلّ ذکرُه ـ [۱۹۳] مبدأ کلّ[4] فیض و هو ظاهر بذاته؛ فهو بما هو ظاهر لذاته ینال الکلّ من ذاته؛ فله الکلّ من حیث لا کثرة فیه؛ فعلمه بذاته و بالکلّ بمعانیه جمیعاً إلّا المعنی المصدري نفسُ ذاته سبحانه.

ثمّ علمه بالکلّ بمعنی معلومیة الکلّ له؛ و الصور العلمیة الحاضرة حین تقرّر الکلّ علی التفاصیل عینُ الکلّ و نفسُ جوهر الذوات و الهویّات الموجودة المتفاصلة و بعد ذاته ـ سبحانه ـ فیُکثّر علمه بالکلّ؛ أی معلومیة الکلّ، و الصور[5] العلمیة المفصّلة الحاضرة التي هي نفس ذوات الاشیاء بأعیانها لدی التقرّر بعد ذاته ـ سبحانه ـ و یتّحد الکلّ في الصور[6] العلمیة من قبل التقرّر و في مناط الظاهریة و ملاک المکشوفیة و في ما به الظهور و الإنکشاف[7] مطلقاً بالنسبة إلی ذاته سبحانه.

فذاته ـ سبحانه ـ[8] هو الکلّ في وحدة من حیث الظهور و الإنکشاف و إن کانت الکلّ من حیث[9] الحقیقة و اللوازم في[10] قصیا النأی[11] و السقوط عن جناب قدسه و حریم کماله؛ و ذاته ـ سبحانه ـ أولیٰ بأن یکون علماً بالکلّ من تلک التفاصیل الفائضة عن ذاته[12]، و عن علمیّة ذاته بالنسبة إلی کلّ شيء.

---

۱. س: ـ و. ۲. س و ج: + و. ۳. ن: معکومیتها.

۴. س و ج: لکلّ. ۵. ن: الظهور. ۶. ن: الصورة.

۷. ج: ـ جمیعاً هو نفس ذاته الأحدیة الحقّة ... و في ما به الظهور و الإنکشاف.

۸. ج: ـ فذاته سبحانه. ۹. س: + الظهور و الإنکشاف و إن کانت الکلّ من حیث.

۱۰. ج: ـ في. ۱۱. ج: فصیا النای.

۱۲. ج: ـ سبحانه أولی بأن یکون علماً بالکلّ من تلک التفاصیل الفایضة عن ذاته.

[١٩٤] و هذا بابٌ فسيحُ الساحة، كأنّا كنّا[١] قد أوفيناه حقَّه من الإستقصاء[٢] في كتاب التقديسات.

تقويم

في إثبات عدم اعتبار الوجود الفعلي لمعلومات الواجب في علمه الفعلي بها

فإذا اقترّ[٣] لديک أنّ مناط الظهور و ملاک الإنکشاف في العقل التامّ ـ و هو العقل الفعلي ـ من تلقاء عقل الأسباب ظهورُ تأدية الأسباب و ظاهريةُ الجاعل التامّ من حيث کُنه ذاته و من کُنه حيثية التي هو بها[٤] جاعلٌ تامٌّ[٥]، و[٦] أنّه مهما يکن ذلک لم يکن لوجود المعلوم حظٌّ و نصيبٌ من المدخلية في تصحيح أصل الإنکشاف أو أشديّته و اشتداده[٧] أصلاً، بل هنالک يکون إذاما کان المعلوم داخلاً في التقرّر بالفعل [١٩٥] وجوده بالفعل من الأُمور الملغاة[٨] الإعتبار رأساً في أمر الإنکشاف و يکون انّما هو الداخل في الشيء المعلوم المنکشف، لا المعتبر فيما هو مناط[٩] الإنکشاف و ملاک المعلولية.

و ممّا قد تمّ عندک نورُ برهانِه أنّه لا شيء إلّا القيّوم الواجب بالذات ـ جلّ ذکرُه ـ يعقل شيئاً مّا عقلاً فعلياً تامّاً من جهة الإحاطة بجملة الأسباب المتأدّية[١٠] إليه، و العلم بها بجواهر ذواتها و أکناه حقائقها، و أنّه ـ عزّ سلطانُه ـ هو الذي يعلم کلَّ ما عدا ذاته علماً فعلياً تامّاً على ذلک[١١] السبيل من تلک الجهة.

فإذن[١٢] عساک لم تَکُ تعتريک[١٣] ريبةٌ في أنّ العليم الحقّ ـ جلّ مجدُه ـ ليس هو مَن يکون تحقّقُ علمِه بالفعل أمراً مرهوناً بوجود معلوماته بالفعل؛ فإنّ ذاته الحقّ الذي هو نفس الوجود الحقّ و ينبوعُ الوجودِ کلّه هو العلم التامّ و ما به العلم التامّ بجملة الأشياء قبل

---

١. ن: ـ کنّا.
٢. ج: الإستصفاء.
٣. ج: أقرّ.
٤. ج: بها.
٥. س: التامّ.
٦. س و ج: ـ و.
٧. س: إشداده.
٨. س: لملغاة.
٩. س: ـ مناط؛ ج: مقاط.
١٠. ج: المؤدّية.
١١. ن: ـ ذلک.
١٢. ج: و إذن.
١٣. ج: يعتريک.

وجودها و مع وجودها.

فهو ـ جلّ سلطانُه ـ يعلم جملةَ الأشياء عند وجودها بعللها و أسبابها عند وجودها[۱]، كما كان يعلمها قبل وجودها[۲] مِن غير أن يستفيد مِن وجودها معرفةً [۱۹۶] طريّةً و عقلاً جديداً و علماً [۱۹۷] طارفاً أو يشتدّ[۳] عند تقرّرها علمُه السابق و تزداد خبرتُه القديمة؛ تعالى عن ذلک كلِّه علوّاً كبيراً؛ إنّما المتجدّد و الطارف معلوماته لا علمه، و جميع علومه بما عدا ذاته علومٌ فعليةٌ مِن سبيل الإحاطة بالعلل و الأسباب قبل وجود المعلولات[۴] و مع وجودها على سنّة واحدة غير متبدّلة و لا متحوّلة.

[۱۹۸] فهذا مُصاصُ المعرفةِ [۱۹۹] و صَرَحُ الحقِّ و[۵] صُراح القولِ القراح في هذه المسألة مِن صلب الحكمة؛ و قد تساطعتْ بذلک نصوص الأحاديث عن سادتنا المقدّسين و لا سيّما إمام الأئمّة و سيّد الأُمّة، أميرالمؤمنين[۶] ـ صلوات اللّه و تسليماته عليه و عليهم أجمعين ـ على أرسخ[۷] الوجوه غرقاً في البلاغة العقلية؛ و شركائنا الدارجون في الفلسفة، و هم العقلاء[۸] الثقات[۹] و الحكماء [۲۰۰] الأثبات و لا سيّما الذي ساهمنا[۱۰] منهم في رياسة هذا العلم مِن قبل قد بلغت[۱۱] أقاويلُهم فيه مِن [۲۰۱] طَسْقِ التحصيل النصابَ الأتمَّ و القسطَ الأوفرَ.

تصحيح
في العلم الإجمالي و التفصيلي

هل [۲۰۲] تثقّفتَ[۱۲] في[۱۳] كتاب النفس مِن علم ما [۲۰۳] سِيسَتْ عليه الطبيعة: [۲۰۴] فتحقّقتَ أنّ الإدراكات النفسانية إحساساتها[۱۴] و تخيّلاتها و تعقّلاتها المتبدّدة[۱۵]

---

۱. س: ـ عند وجودها.
۲. ن: + بعللها و أسبابها عند وجودها، كما كان يعلمها قبل وجودها.
۳. ج: يشهد.
۴. ج و ن: المعلومات.
۵. ن: ـ صرح الحقّ و.
۶. ج: إمام المرضين.
۷. ج: أبلغ.
۸. ج: ـ العقلاء.
۹. ج: الثقاة.
۱۰. ج: شاهمنا.
۱۱. س: من قبل بلغت.
۱۲. ج: تفقت.
۱۳. ن: من.
۱۴. س: حساساتها.
۱۵. ج: المبتداءة.

المبادي؛ فالمناسب إمّا أثراً[1] [٢٠٥] و رسماً عن روسمٍ[2] هيولانيّ هو شاخصٌ حسّيٌّ [٢٠٦] أو نقشاً و رشماً عن روشمٍ قدسيٍّ هو [٢٠٧] طابَعٌ عقليٌّ على لَونين مختلفين:

إجمالي بسيط بصورة[3] وحدانية جامعة.

و تفصيلي كثراني بصور متعدّدة[4] [٢٠٨] مختزلة.

و الصورة الواحدة الجملية مشروح و محدود بالتفاصيل المتكثّرة أو مبدأ و ينبوع لها؛ و الإجمال و التفصيل شأنان من شؤون الإدراک مختلفان في نحو الإنكشاف؛ و الشيءُ ذو الصورةِ[5] العلميةِ المدرَکُ المنكشفُ بها أمرٌ مشترکٌ في الصورتين منحفظٌ بعينه مِن غير تنقّصٍ و تزيّدٍ فيه أصلاً؛ و لذلک ما انّ الحدّ[6] هو بعينه المحدود[7] بحسب الملحوظ[8] المدرَک لا بحسب نحو اللحاظ و الإدراک.

فالعقل اليقيني المضاعف البسيط الفائض بالرشح أو الإنعكاس عن عالَم الأنوار العقلية على النفس في المرتبة التي هي العقل بالفعل بصورة وحدانية مبدأ التفاصيل[9] المرتّبة[10] الفكرية المتقرّرة في النفس لا[11] دفعةً و معاً، بل صورةً فصورةً على التدريج[12] و الترتيب.

و مِن ذلک إذاما نوظرت في مسألةٍ [٢٠٩] فهجس في سرّک علمُها اليقيني المضاعف دفعةً بصورة بسيطة[13]؛ ثمّ إذا هي بعينها تنقش[14] في نفسک التفاصيل المتسانحة لک شيئاً فشيئاً[15] في ترتيب الأجوبة مِن غير ازدياد و اشتداد منک في [٢١٠] قَنيصِک و في يقينک. فتلک المرتبة البسيطة عقلٌ اجماليٌّ هو الراسم للمراتب الأخيرة المتتالية التي هي العلوم التفصيلية، و هو علم بتلک المفصّلات لامحالة لا بالقوّة بل بالفعل ولكن[16] بصورة واحدة بسيطة[17]، كما أنّه علم بالمسألة[18] بالفعل لا بالقوّة، و كيف لا و أنت في

---

١. ن: و المناسب إمّا أثراً أو.
٢. ج: وسم.
٣. ج: تصوّره.
٤. س: متعدّد.
٥. س: + ص.
٦. ج: الحقه.
٧. ج: الحدود.
٨. ج: اللحوظ.
٩. ج: التفاصل.
١٠. ن: المترتّبة.
١١. س: إلّا.
١٢. ج: بل صور فصورة على التدرّج.
١٣. ج: تصوّر بسيط.
١٤. س: تنفس.
١٥. ج: ـ فشيئاً.
١٦. ج: وليكن.
١٧. ج: بسيط.
١٨. ن: ـ بالمسألة.

حالتيک على يقينک بعينه، و أنّه لا محالة أحقّ بالعلمية مِن المراتب المفصّلة التي هي مرسوميّته[١] و منقوشيّته[٢]، كما القوّة و القدرة على حمل مرتبة وزينة[٣] بعينها من ثقيل[٤] بعينه قوّةٌ و قدرةٌ بالفعل على حمل كلٍّ مِن شخصياتها[٥] المعيّنة بحسب موادّها المتكثّرة.

فإن لاجّ الملاجوّن في الإستنكار مِن المتكلّفين و مِن المتفلسفين و مَن ممّن سبق زماننا [٢١١] شاخ في الفلسفة المعزيّة إلى الرواقيين و الإشراقيين أنّ المرتبة الإجمالية عقل لا بالفعل بل بالقوّة القريبة من الفعل؛ فقل: يا قوم! أ لستم تفقهون فتفرّقون بينها بالنسبة إلى تفاصيلها و بين العلم بالأصل، كـ«كلّ إنسانٍ حيوانٌ» بالنسبة إلى الفروع، كـ« زيدٌ حيوانٌ » و « عمروٌ حيوانٌ »؛ فهناک إنّما[٦] العلم بالقوّة القريبة من الفعل أشدّ القرب من جهة الإفتقار إلى أن يعلم أمرٌ آخر مستيسر التعرّف[٧] هو الصغرى المستسهلة الحصول.

أمّا المرتبة البسيطة الإجمالية فبنفسها[٨] من دون اعتناق أمرٍ آخر أو انكشافٍ آخر أصلاً تتنوّع[٩] المراتب التابعة المتتابعة التنوّع التي هي العلوم التفاصيلية[١٠]؛ فالعقل الإجمالي كأنّه هو بعينه جملة تلک العلوم[١١] التفاصيلية في وحدة.

تصحيح

في كيفية انكشاف الصور العلمية المتعدّدة للنفوس البشرية

فأمّا نفس تلک الصور العلمية المتتابعة التنوّع[١٢] فليست هي بتكثّراتها[١٣] التفصيلية حاصلةَ الإنكشاف في المرتبة البسيطة انكشافها الحاصل في المراتب التفاصيلية، بل إنّما انكشافها[١٤] بنحوٍ آخر وحدانيّ بسيطٍ؛ إذ ليس في مُنّةِ النفسِ البشريةِ بما هي نفس؛ أعني

---

١. س و ن: مرسومته.
٢. س: منقوشته.
٣. ن و ج: حمل مرتبة و رتبة.
٤. س: تقبل.
٥. ج: شخصيتها.
٦. س: أنّ.
٧. ج: مستير التعريف.
٨. ج: فنفسها.
٩. ج: يتنوّع.
١٠. س: من دون اعتناق أمرٍ آخر مستيسر المرتبة البسيطة الإجمالية.
١١. س و ن : العقول.
١٢. س: المتنوّع.
١٣. ج: بكثراتها.
١٤. س: انكشافاً.

مادام الروح البخاري يسحرها بسحرٍ هو الغمور[١] فـي الاشـغال البـدنية و الإدراكـات الحسّية يعتاقها عن صرح النور و صريح القدس بعوقِه أن يتعقّل المفصّلات المتكثّرة معاً و يتطبّع[٢] بصورها تطبّعاً مّا دفعةً.

بل غايةُ ما يستتبّ لها من الإستكمال مادام[٣] مكثها في أرض[٤] الغربة و لبثها[٥] في دار الجسد و علقها بأُفق التقضّي[٦] و التجدّد أن تستحصل[٧] الإسـتعدادَ التـامَّ للإتّـصال بالعقول الحقّة؛ فيختلس هنا من العقل الذي هو البسيط[٨]؛ فتنبع و تـفيض مـنه الصـور المفصّلة في ذاتها بتوسّط الفكرة؛ فتبصر[٩] إذاما[١٠] قد اسـتكملت بـالفعل بـحيث إذامـا أقبلت[١١] على جهة النظر ـ و جهة النظر هي الإتّصال بعالم القدس و الرجوع إلى المـبدأ الواهب للعقل، جلّ مجدُه ـ اتّصلت بذلك العالم؛ فأشرق عـليها نـور القـدّوس الحـقّ؛ ففاضت[١٢] بالفعل مِن ضوء عالم العقل قوّةُ العقل المجرّد الذي يتبعه فيضانُ التفصيل.

و إذا أعرضت عن تلك الجهة العالية و استغمرتها الجهة السافلة الجسدانية عادت فصارت[١٣] تلك الصورة البسيطة لها بالقوّة ولكن بقوّة قريبة جدّاً مِن الفعل الأوّل لا على شاكلة ما قبل الإستكمال[١٤] و التعليم؛ إذ هي حينئذٍ[١٥] بحيث كلّما شائت[١٦] كان لها أن تتّصل[١٧] بعالم النور اتّصالاً يستوجب[١٨] التطبّعَ بتلك الصورة، مِن غيرِ تجشّمِ اقتناصٍ[١٩] و استينافِ استكمالٍ أصلاً.

فأمّا إذاما تخلّصت عن سجن البدن و وباله، و عن سِجّين الهيولى و نَكالها مقدّسةً

---

١. ج: بسحراء يسحر و الغمور؛ ن: يسحرها بسحره و هو المغمور.
٢. س: تتطبّع.
٣. ج: + في.
٤. ن: الإستكمال ما في أرض.
٥. ج: الغربة و لها.
٦. ج: التقصي.
٧. ج: لايستحصل.
٨. س: فيختلس هنا من العقل الذي هو البسيطة؛ ج: فيخلس من هناك.
٩. ج: فتبصرة.
١٠. ن: إذ ما.
١١. ج: أقلت.
١٢. ج: مفاضت.
١٣. ج: فصلت.
١٤. ن و ج: الإستعمال.
١٥. ج: ـ حينئذٍ.
١٦. ج: شارت.
١٧. ن و ج: تتّصلت.
١٨. ج: تستوجب.
١٩. ج: اقتباس.

طاهرةً عن شوائب الطبيعة و عوارضها فهنالك[۱] يحقّ لها أن تتّصل[۲] بصُقعِ القدسِ تمامَ الإتّصالِ و تعتنق[۳] أعناقَ[۴] الأضواءِ العقليةِ صراحَ[۵] الإعتناق[۶]؛ فتلقّى[۷] هناک الجمالَ العقليَّ و البهجةَ[۸] الحقّةَ و اللذّةَ السرمديةَ، كما سيُتلى على قبلک[۹] مِن ذى قبل[۱۰]، إن شاء اللّه العزيز.

فإذن النفس مادامت[۱۱] غير مستحقّةٍ اسمَ العقل إنّما تعقّلاتها[۱۲] التفصيلية نفسانيةٌ على سبيل الإنتقال مِن معقول إلى معقول على التدريج و الترتيب في أن كان كلّما تحرّزُها عن سحر الطبيعة أكثرَ، و قسطُها مِن رَفض البدن أوفرَ، و ايتمامُها بالأنوار القدسية أقومَ و أتمَّ فعقلُها للمعقولات بعلوم العقول الفعّالة التي هي ظلال العلم الحقّ و فيوضات نوره و إشراقات أشعّته أشبهُ.[۱۳]

تقويم ختامي
فى علمه تعالى بجميع الأشياء، و أنّه عين ذاته إن كان إجمالياً و غيره إن كان تفصيلياً

علّک إذن[۱۴] أهل أن ألوح لک بالصدق؛ فأقول به على الألسن[۱۵] الفلسفية:

انّ في علم العليم الحقّ[۱۶] مكشوفية الأشياء له، غير غاربٍ عنه صغيرُها و لا

---

۱. ن: فهناک. ۲. ج: يتّصل. ۳. ج: نعتق.
۴. حاشية س: أعناق القوم كبرائهم و رؤسائهم. «منه سلّمه اللّه»
۵. ن: ـ القدس تمام الإتّصال و تعتنق أعناق الأضواء العقلية صراح.
۶. حاشية س: الإعتناق المعانقة. «منه سلّمه اللّه» ۷. ج: فيلقى.
۸. س: + و. ۹. ج: قبللک.
۱۰. حاشية س: بالتسكين و التحريک معاً. «منه سلّمه اللّه» ۱۱. ج: فإنّ النفس مادام.
۱۲. ن: تعقّلا.
۱۳. س: + «كتب بيمناه الفانية، أقلّ عباد اللّه، شيخ محمّد حيدرآبادي، في شهر ربيع الثاني، سنة ۱۰۶۱ بعد الألف من هجرته، عليه التحيّة و الثناء. تمّ بالخير.» إلى هنا تمّت نسخة «س». ۱۴. ن: علّک إذ من.
۱۵. ج: السن. ۱۶. ن: + بمعنى.

كبيرُها، إجمالاً و تفصيلاً.

و انّ العلم الإجمالي بجميع الموجودات هو الجهة الكمالية، و هو عين ذاته ـ سبحانه ـ و العلم التفصيلي عين الموجودات و مغاير لذاته سبحانه[١].

و نحو الإنكشاف الذي فيه هو من تلقاء وجودات الأشياء و من اللوازم الغير الكمالية اللاحقة لذاته ـ سبحانه ـ على سبيل صرف اللزوم و مجرّد التباعة، من دون تجمّل و استكمال به.

و انّ نفس ذاته ـ جلّ مجده ـ علمٌ تفصيليٌ بالنسبة إلى الصادر الأوّل بخصوصه، و إجمالي بالنسبة إلى الجميع ممّا لا مساق له إلى الحكمة و لا معاد له إلى الصحّة.

فقد تحقّقتَ أنّ الإجمال و التفصيل نحوان مختلفان من الإنكشاف، و العليم الحقّ ـ جلّ سلطانه ـ لا يختلف نحوُ ظهور الأشياء و انكشافها له أبداً، و أنّ انكشافها له عند وجوداتها هو بعينه انكشافها الذي هو له في نفس مرتبة ذاته من تلقاء ظهور ذاته ـ سبحانه ـ و إنّما اللاحق[٢] الداخل في الوجود من بعد اللادخول ـ بعدية بالدهر أو بالذات ـ ذوات الأشياء المنكشفة و هويّاتها، لا انكشافها له و لا نحوٌ مّا من أنحاء انكشافها له أصلاً.

و هذا التفلسف ليس له أثْلَةٌ في أقاويل رؤساء القلسفة و كبرائها. إنّما الذي جرىٰ و استمرّ في أقاويلهم أنّ[٣] ذاته ـ سبحانه ـ هو العلم الحقّ البسيط بكلّ شيء و أنّه هو الخلاّق الفعّال[٤] لتفاصيل ذوات الأشياء المعلومة الموجودة الفائضة عن خلاّقيته و فعّاليته معلومةً منكشفةً انكشافها الذي هو بعينه حاصل بالفعل قبل وجودها و عند وجودها[٥] من غير اختلاف و ازدياد.

و الذي شاركنا مِن قبل إنّما قال في كتبه ـ الشفاء و النجاة و المباحثات و التعليقات و

---

١. ج: سبحا. ٢. ج: للاحق. ٣. ج: أنّه.
٤. ج: النعال. ٥. ن: ـ عند وجودها.

غيرها ـ[۱] : «إنّه إذا قيل عقل للأوّل[۲] ـ تعالى ـ قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس؛ و إنّه ليس فيه اختلاف[۳] صور مترتّبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضىٰ في كتاب[۴] النفس؛ فهو لذلك يعقل الأشياءَ دفعةً واحدةً من غير أن يتكثّر بها في جوهره أو تتصوّر حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها معقولة هو أولىٰ بأن يكون عقلاً من تلك الصور الفائضة عن عقليته[۵]؛ لأنّه يعقل ذاته و أنّه مبدأ لكلّ شيء؛ فيعقل من ذاته كلّ شيء.[٦]»[۷]

۱. إلى هنا تمّت نسخة «ح» و يكتب بعده بقلم كاتب آخر: «تمّت بالخير و السعادة».

۲. ن: الأوّل.

۳. ن: ـ اختلاف.

۴. ن: ـ كتاب.

۵. الشفاء: + و.

٦. ن: ـ بها في جوهره... كلّ شيء.

۷. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع) صص ۳٦۲ ـ ۳٦۳.

كشف الحقائق

ميرسيّد أحمد العلوي العاملي

[مقدّمة الشارح]

بسم اللّه الرحمن الرحيم
و به نستعين[1]

سبحانک اللّهمّ يا قيّوم الوجود و يا فائض المجد و الجود! أيّدنا بنورک لنخرج من رجس ظلمات أبداننا إلى مشاهدة أنوارک، و خلِّصنا عن غسق الطبيعة لنستنهض عن مراقد غفلة جهالاتنا إلى معاينة أضوائک، و ألهمنا رشدَک إلى مناهج تنبيهاتک، و اهدنا إلى عيون الحكمة بـإشاراتک؛ و اشفنا شفاءً عاجلاً عن سُقم الشبهات بسطع برهانک؛ و نجّنا عن ظلمات ليالي الأوهام و الخيالات بنور عرفانک.

ربّنا! أفض علينا من لوامع أنوارک لوامعَ ينكشف بها بدائعُ أسرارک.

يا واهب الحيات و ملهم الخيرات! يا غاية الغايات و منتهى الطـلبات! يـا مسكّـن الأرض و محرّک السماوات! صلّ على شمس سماء الرسالة، محمّد الذي أشرقت أراضي قلوب الطالبين بعرفانه و استنار أبصار أولى البصائر العقلية بنور إيقانه.

و خصِّص اللّهمّ عترتَه الطاهرة بأكمل إشراقک، و أوليائک الراشدين إلى بابک أتمّ أنوارک عليهم من الصلوات حظّها الأكمل و من التسليمات قسطها الأشمل.

أمّا بعد، فيقول أفقر عباد اللّه إلى رحمة ربّه الغنيّ، أحمد بن زين العابدين العلويّ: إنّ من المعلوم عند ذوي الأحلام أنّ أهمّ العلوم علم الحكمة و الكلام في الإرتقاء إلى أعلىٰ

---

١. ح: + الحمد لمن أنار قلوب المتفكّرين في الآيات بأنوار كماله و نوّر نفوسهم القدسية بأشعّة لمعات جماله و أدار الأرحاء العاليات السائرات حول كعبة جلاله؛ و الصلوة على محيط أنوار الملكوت بـالعرفان و مشـعشعة إشراقات عالم اللاهوت على الورىٰ بالإتقان، و على آله بروج سماء النبوّة و الهدىٰ و عترته مصابيح الدُجىٰ و مفاتيح خزائن الملک العُلىٰ و خيار من صام و صلّى بعد النبيّ المصطفى.
و بعد فيقول أفقر عباد اللّه الغنيّ، أحمد بن زين العابدين العلويّ: إنّي لمّا رأيت كتاب « تقويم الإيمان و تميم العرفان » كأنّه كوكب درّي يوقد من شجرة مباركة.

مدارج الأنس و أرقى معارج القدس، سيّما ما أفرقته في قالب التصنيف على الترصيف بعد أن يُسكّ بسكّة الملک الأعظم أو يكوّى جهته باسم السلطان الأعدل الأكرم

بُشرىٰ فقد انجرّ الإقبال سا وعـدا   و كوكب النصر في اُفق العُلىٰ صعدا

ناشر بساط الرأفة على بسيط الغبراء، رافع رايات المكرمة إلى محيط الخضراء، تطأطأ دون سرادقات عظمته رقاب السلاطين، و اكتحل بغبار عتبته أبصار الخواقين؛ حـامي عباد اللّه في جمل الآفاق بحسن كلايته، المحامي عن دين اللّه في جميع الأصقاع بيُمن عنايته، المؤيّد بالجنود و المعقّبات، المكرّم بغرائب الآيات البيّنات. الثمرة الطيّبة لذرّية بعضها من بعض. صاحب راية ﴿إِنَّا جَعَلْنَاکَ خَلِيْفَةً فِي الأَرْضِ﴾[1] المختصّ بنصّ ﴿إِنَّ اللّهَ يَأمُرُ بِالعَدْلِ وَ الإحْسَانِ﴾[2] و المنصور على الأعداء بقاطع البرهان، أبوالمظفّر مـن لطف اللّه الجليّ و الخفيّ، سلطان شاه صفيّ الصفويّ الموسويّ.

اللّهمّ احرسه بعينک التي لاتنام، و انصره بقدرتک التي لاتضام، و وفّقه في شـمول السعادة و السلامة بتقوية الإسلام و إجراء أحكام الشرع بالعدالة و الإنصاف بين أصناف الأنام. حمداً له ثمّ حمداً له

قد تشرّف باسمه الشريف كتابنا الموسوم بـ«كشف الحقائق» الذي علّقته على كتاب تقويم الإيمان و تتميم العرفان من مصنّفات مَن آنستُ بعين البصيرة مِن دوحـة شـجره الأخضر الطوريّة نوراً، و اقتبستُ من لوحة شجر شاطي وادي أيمن قدسه حظّاً و سروراً يكاد سنا برقه يخطف بالأبصار؛[3] أعني الحضرة الأُستادية الإسـتنادية الذي يـقتبس الإشراقيّون الأفلاطونيّون نورَ العلم و الحكمة من مشكات إشراقاته، و يصطلي المشّاؤون الأرسطالسيّون بجذوةٍ من جذواته و قبسٍ من قبساته. كيف و هو ﴿كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ[4] يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَو لَمْ تَمْسَسْهُ[5] نَارٌ نُورٌ

---

۱. ص / ۲۶.

۲. ص / ۲۶.

۳. اقتباس من النور / ۴۳.

۴. ق: لا شرقية و لا غربية.

۵. ق: لم يمسسه.

عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[١]؛ أعني عروة الإسلام و قدوة المسلمين، حجّة الايمان و اُسوة المؤمنين، استاد أهل الحقّ و اليقين، أعلم المتأخّرين و المتقدّمين، عارف أسرار الحقائق، كاشف أستار الدقائق، مبيّن رموز المسالک و المسائل، مكمّل علوم الأواخر و الأوائل، ناقد الفلسفة اليونانية، صاحب المعرفة الربّانية، مقوّم العلوم البرهانية، متمّم الصناعات الميزانية، معلّم الحكمة اليمانية، ثالث المعلّمين، بل أوّلهما لو كشف الغطاء من البين و جرّد القول من المين، أدام اللّه تعالى معاليه و قرن بالميامن أيّامه و لياليه.

و بالجملة: إنّي سرحتُ بريد النظر في حدائق هذا الكتاب؛ فوجدته كنزاً مخفياً و نوراً عقلياً، بل يكاد يكون[٢] كالشمس[٣] متستّراً من كثرة الأشعة بسحب الخفاء لكثرة الخبايا، محتجباً[٤] بعلوّ شأنه و رفعة مكانه و علوّ منزلته و سموّ رتبته[٥] عن بصائر[٦] أبصار قلوب الأذكياء؛ حيث إنّ شاهق المعرفة أشمخ من أن يطير إليه كلّ طائر و سرادق البصيرة أحجب من أن يحوم حوله كلّ سائر.[٧]

فأحببتُ[٨] أن أرفع قناعَ الإجمال[٩] عن جماله و أستكشف الأغطيةَ عن وجه كماله ليستضيىء بشروقه أقاليم العقول و يستصقل بصقالته مرايا الفحول لكي ينعكس عليها صفات الجمال و ينطبع فيها[١٠] سمات الجلال؛ فيقوم[١١] به قصوي الإيمان و ينتظم به أقصى العرفان ليسير[١٢] بجناح البرهان إلى ساحة اللاهوت مَن كان معتلقاً بوَكْرِ الناسوت.

فأعلنتُ تلک الأسرار الرشيقة[١٣] الإلهية بهذه الرشحات الموسومة[١٤] بـ«كشف

---

١. النور / ٣٥.
٢. ح: ـ سبحانک اللّهمّ يا قيّوم الوجود و يا فائض المجد و الجود ... يكون.
٣. ح: + كان.
٤. ح: محجوباً.
٥. ح: ـ و رفعة مكانه و علوّ منزلته و سموّ رتبته.
٦. ح: ـ بصائر.
٧. ح: ـ حيث إنّ شاهق المعرفة ... كلّ سائر.
٨. ح: فأردت.
٩. ح: قناع الأستار.
١٠. ح: يستولي عليها.
١١. ح: فيتقوّم.
١٢. ح: فيسير.
١٣. ح: الدقيقة.
١٤. ح: المتسمّية.

الحقائق» و أوضحتُ تلك الخبايا القدسية بهذه النفحات المشتملة على الدقائق.

قولوا لإخواننا قوموا عـلى طـرب　　　فما نرىٰ بعد هذا الوصل هـجرانـا[1]

ثمّ[2] المرجوّ من الناظرين في الشموس الساطعة عـن آفـاقها أن يـعالجوا أبـصارهم العقلية عن آفة الرَمَد و عاهاتها، حيث أن جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعةً لكلّ وارد أو أن يطّلع عليه إلّا واحدٌ بعد واحد.

---

۱. ح: ـ قولوا ... الوصل هجرانا.　　۲. ح: و

فصل أوّل

[١] قال: «إنّ في الوجود من هو»

أقول: يشير بذلک إلى أنّ موضوع الفلسفة الأولى هو الموجود بما هو موجود؛ و ذلک لانتفاء صلاحية غيره لموضوعيته.[١]

و أمّا مسائله فأمور تلحقه بما هو موجود و إن كانت بعض موضوعاتها أخصّ منه لكون الخصوصيات لاغيةً فيه، كما أشار إليه الرئيس في إلهيات كتابه الشفاء بعد نفي صلاحية ما سواه له بقوله:[٢] «فالموضوع الأوّل لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، و مطالبه الأمور التي[٣] تلحقه بما هو موجود من غير شرط.»[٤] انتهى كلامه.[٥]

فإن قلت: من الظاهر[٦] أنّ خصوصية[٧] بعض الموجودات مناط بعض الأحكام، ككونه صانعاً ـ كما وقع في أصل الكتاب ـ[٨] فكيف يصحّ الحكم بذلک؟[٩]

قلت: إنّ كون تلک الخصوصية[١٠] مناطاً لخصوصيته[١١] لا ينافي الحكمَ بالبحث عنه بما هو موجود: و ذلک على أن تكون[١٢] تلک الخصوصية المبحوث عنها من حيث إنّها[١٣] من

---

١. ح: إشارة قدسية إلى أنّ موضوع العلم الأعلى هو الموجود بما هو موجود: لعدم صلوحية غيره لموضوعيته.
٢. ح: و أمّا مسائله المبحوث عنها فيه فهي الأمور التي تلحقه بما هو موجود و إن اتّفق أن كان موضوع بعض منها أخصّ منه حيث إنّ الخصوصيات ملغاة. قال رئيس الصناعة في إلهيات شفائه بعد نفي كون ما سواه يصلح لذلک.
٣. ق: ـ التي.
٤. الشفاء (الإلهيات، المقالة الأولى، الفصل الثاني) ص ١٣.
٥. ق: ـ انتهى كلامه.
٦. ح: من المستبين.
٧. ق: خصوصيات.
٨. ح: ككونه صانعاً كما إليه الإشارة الملكية في المتن.
٩. ق: ـ فكيف يصحّ الحكم بذلک.
١٠. ق: إنّ كون خصوصيته.
١١. ح: مناطاً لهذه الخصوصية.
١٢. ح: و ذلک حيث إنّ.
١٣. ح: المبحوث عنها إنّما هي مبحوث عنها لكونها.

خصوصيات الموجود بما هو موجود و اعتباراته[۱]؛ و من هيهنا يصحّ أن يقع موضوعَ بعض مسائله.[۲]

و أمّا الخصوصيات المبحوث عنها في العلوم السافلة فإنّما[۳] يكون مبحوثاً عنها[۴] بخصوصياتها لا باعتبار كونها من شؤون الموجود بما هو موجود.

فقد انصرح[۵] أنّ البحث عن الخصوصيات بالذات على نمطين[۶]:

أحدهما: بما هي خصوصيات مع قطع النظر عن كونها من[۷] شؤون الموجود المطلق و أحواله.

و ثانيهما: بما هي اعتبارات للموجود[۸] المطلق و حيثياته.[۹]

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ[۱۰] العلم[۱۱] الإلهي حينئذٍ[۱۲] يبحث[۱۳] عن عوارض الموجود المطلق و لواحقه[۱۴] سواء كانت أفراداً له ـ كالعقل و النفس و الهيولى و الصورة و غيرها ـ[۱۵] أو شؤوناً و اعتبارات قائمة به على ما عليه شاكلة الأُمور العامّة؛[۱۶] و قد يعبّر عن الأوّل بالتقاسيم كما يلوح عن الشفاء حيث قال:[۱۷] «فالبحث عن المبادي المخصوصة في الإلهي إنّما بحسب كونها من عوارض موضوعه» و حيث قال:[۱۸] «إنّ النظر في المبادي أيضاً هو بحث عن لواحق[۱۹] هذا الموضوع. لأنّ الموجود كونه مبدأ غير مقوّم له و لا ممتنع فيه، بل هو بالقياس إلى طبيعة الموجود أمر عارض له و من اللواحق[۲۰] الخاصّة به»[۲۱]

---

۱. ق: ـ اعتباراته.
۲. ح: اعتباراته؛ فلذا يصلح أن يقع موضوعاً لمسائله.
۳. ق: إنّما.
۴. ح: فإنّما هي مبحوث عنها.
۵. ح: فقد استبان.
۶. ح: قسمين.
۷. ح: ـ من.
۸. ح: الموجود.
۹. ق: + فيكون.
۱۰. ق: ـ فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ.
۱۱. ح: ـ العلم.
۱۲. ح: ـ حينئذٍ.
۱۳. ح: بحث.
۱۴. ح: ـ و لواحقه.
۱۵. ق: ـ له كالعقل و النفس و الهيولى و الصورة و غيرها.
۱۶. ق: أو شؤوناً له كالأُمور العامّة.
۱۷. ح: بالتقاسيم على ما إليه الإشارة في إلهيات الشفاء.
۱۸. ح: عوارض موضوعه؛ فلذا تسمع الرئيس انّه يقول.
۱۹. الشفاء: عوارض.
۲۰. الشفاء: العوارض.
۲۱. الشفاء (الإلهيات، المقالة الأولى، الفصل الثاني) ص ۱۴.

انتهی[1]؛ و ذلک مع تقدّسه عن أن يكون له مبدأ و إلّا لتقدّم الشيء على نفسه.[2]

و من هيهنا اندفع الإيراد بأنّ البحث في كلّ علم لمّا يكون من لواحق موضوعه فلايصحّ أن يكون المبادي الأربعة من أحواله لكونها مبادي له.

وجه الدفع: انّ الوجود المطلق لا مبدأ له و إلّا لتقدّم الشيء على نفسه، و من البيّن أنّ تلک المبادي من أحواله الخاصّة به؛ فيصحّ البحث عنها فيه.

ثمّ بما حقّقنا أمر موضوع هذه الصناعة و أحواله فجدير بنا لو أشرنا إلى بطلان ما عليه المتأخّرون من لزوم كون المنطق من الحكمة على تقدير حذف الأعيان من تعريفها.

فنقول: قال المحقّق الشريف: «إنّ مَن حذف لفظَ الأعيان عن تعريفها و قال: «الحكمة علم باحث عن أحوال الموجودات» جعل المنطقَ عن أقسام الحكمة النظرية الباحثة عمّا لايكون وجوده بقدرتنا.» ثمّ قال: «و كلام الرئيس في إشاراته مبنيّ على هذا القول» انتهى.

ثمّ إنّ العلّامة الدواني ذكر: «أنّ وجه بناء كلامه على هذا القول انّ قوله «إنّي مُهدٍ إليک في هذا الكتاب اُصولاً و جملاً من الحكمة» و المتبادر منه عرفاً أنّ المذكور فيه كلّه من الحكمة. فإنّک إذا قلت: «هذا الكتاب في الفقه» لم يتبادر منه إلّا أنّ جميع مقاصده ذلک العلم؛ إذ لو كان بعض مقاصده الكلام مثلاً لقيل في المتعارف إنّه كتاب في الكلام و الفقه» انتهى.

و لايخفى على أولى النهى أنّه لم يحم كلّ منهما حول مراد ما في الإشارات من خروج المنطق عن الحكمة؛ و ذلک حيث قال في أوّل منطق الإشارات: «إنّي مُهدٍ إليک في هذه

---

۱. ح: ـ انتهى.

۲. ح: + فاندفع حينئذٍ شکّ آخر فأحسن تدبّره. في حاشية نسخة «ح»: و هو [أى ذلک الشکّ] انّ البحث في كلّ علمٍ لمّا كان عن لواحق موضوعه فلايصحّ أن يكون المبادي الأربعة عن أحواله: لكونها مبادي له.
و وجه الدفع: انّ الوجود المطلق لا مبدأ له و إلّا لتقدّم الشيء على نفسه؛ و سيأتي مفصّلاً. و من المستبينات أنّ تلک المبادي من أحواله الخاصّة به: فيصحّ البحث فيه عليها. «منه سلّمه اللّه تعالى»

الإشارات و التنبيهات أُصولاً و جملاً من الحكمة إن أخذتَ الفطانة بيدک سهلٌ تفريعها[۱] و تفصيلها مبتدأً عنه إلى علم المنطق[۲]»[۳] ثمّ لمّا وصل إلى أوّل طبيعيات هذا الكتاب قال: «هذه إشارات إلى أُصول»[۴] و ذلک لأنّ اللامح من هذا أن يكون هذه الأُصول و الجمل من الحكمة؛ فما ادّعاه هذا الفاضل من الأجلّاء من أنّ المتبادر منه عرفاً كلّه من الحكمة على تقدير تسليمه غير مفيد له حيث يجوز صَرف اللفظ عن حقيقته لِصارفٍ.

فإن قلت: الظاهر من فنّ البرهان[۵] خروج المنطق عن الحكمة على تقدير أخذ الأعيان في تعريفها و ذلک حيث قال: «إنّ أعيان الموجودات معتبرة في الفلسفة فكيف يعتبر المعقول الثاني؟»

قلت: من الجائز أن يكون المراد من أعيان الموجودات نفس ذواتها بما هي موجودة مع قطع النظر عن حيث و حيث، و من الظاهر أنّ ثواني المعقولات التي هي موضوع المنطق يجوز كونها من الحكمة بما هي موجودة و إن لم يكن منها بما هي معقولات ثانية؛ فخروج المنطق عنها بهذا الإعتبار لاينافي دخولَها فيها بذلک الأعتبار.

و ليس المراد من الأعيان ما هو الخارج عن الأذهان ليلزم من ذلک خروجُ المنطق عنها مطلقاً، بل المراد به نفس الموجودات بما هي موجودة لا بما هي معقولات ثانية أو غيرها.

فقد انصرح: أنّه لايلزم من أخذه فيها خروجُ المنطق مطلقاً عنها، بل أخذه فيها و عدم أخذه سيّان في دخوله فيها بما هو موجود و عدم[۶] دخوله فيها بما هي مؤدّية إلى المجهولات.

قال الشيخ في فنّ القياس من كتابه الشفاء: «انّه كيف يكون المنطق جزءاً من الحكمة[۷] و كيف يكون آلةً لها[۸] و انّه لا تناقض بين مَن يجعله جزءاً و بين مَن يجعله آلةً؛ فإنّه إذا

---

۱. ق: تفريقها.
۲. الإشارات و التنبيهات: و مبدىء من علم المنطق.
۳. الإشارات و التنبيهات، ج ۱، صص ۵ ـ ۶.
۴. الإشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۱.
۵. ق: + و.
۶. ق: و غير.
۷. الشفاء: انّ المنطق كيف يكون جزءاً للحكمة.
۸. الشفاء: ـ لها.

أُخذ موضوع المنطق من حيث هو أحد الموجودات و كانت الفلسفة واقعةً على ما هو علم بالموجودات ـ كيف كانت ـ كان المنطق جزءاً من الفلسفة و يعرف أحوال موجودات ما[١] حالها و طبيعتها أن يعرف كيف يكتسب بها المجهول أو يعين فيه. فمن حيث إنّ هذه الحال أمر عارض[٢] لبعض الموجودات أو عارض ذاتي له أو أمر مقوّم إيّاه فهو نظرٌ مّا في الموجود من حيث هو موجودٌ مّا بحالٍ؛ فهو علمٌ مّا[٣] من العلوم.

و لكن لمّا عرض ثانياً أن كانت هذه المعرفة من أمر هذا الموجود تعين[٤] في معرفة أُمور أخرى. فتكون هذه المعرفة التي هي بنفسها معرفةٌ مّا[٥] آلةً لمعرفةٍ أُخرى، و أصل الغرض فيها تقويتها[٦] في معرفة أُخرى؛ فكونها معرفةً لجزء[٧] من الموجودات هو كونه[٨] جزءاً من الفلسفة و كونها معرفةً لجزء[٩] من الموجودات من حيث يعين[١٠] في معرفة أُخرى و لتكن[١١] تلك المعرفة هو كونه آلةً له[١٢]. فكون المنطق جزءاً يكون أعمّ من كونه آلةً و ليس هو جزءاً من الشيء الذي هو آلة له فإنّه[١٣] ليس جزءاً لما هو آلة له و هي العلوم التي تكال بالمنطق و توزن بعباره[١٤]، بل هو جزء من العلم المطلق الذي يعمّ هذه العلوم كلّها؛ و كونه منطقاً هو من حيث هو آلة، و من حيث هو آلة قد يحمل عليها أيضاً معنى أعمّ من الآلة، كما انّ الإنسان من حيث هو إنسان قد يحمل عليه الحيوان و يقال: إنّه حيّ.

و ليس افتراق كونه جزءاً و كونه آلةً افتراقاً بمعنيَين متباينين على الإطلاق، بل بمعنيين: أحدهما أخصّ و الآخر أعمّ. فإنّ كلّ ما هو آلة لعلوم كذا فهو جزء من العلم المطلق و ليس ينعكس.

فهكذا يجب أن يتصوّر. و إن كان ما قاله فاضل المتأخّرين في نصرة مَن رأى أنّ

---

١. ق: ـ ما.
٢. الشفاء: خاص.
٣. ق ـ ما.
٤. ق : يعين .
٥. ق ـ ما.
٦. الشفاء: بل جلّ الغرض فيها معونتها.
٧. الشفاء: بجزء.
٨. الشفاء: كونها.
٩. الشفاء: بجزء. ق: + لجزء.
١٠. الشفاء: تعين.
١١. الشفاء: ولتكون.
١٢. الشفاء: ـ له.
١٣. ق: و إنّه.
١٤. الشفاء: بعبارة.

المنطق آلة و ليس بجزء هو أتمّ ما يمكن أن يقال فيه[1].»[2]

ثمّ ذكر ما يؤيّدنا فوق التأييد على نمطٍ سديدٍ: «فإن أوجب موجبٌ أن لا يتناول بلفظ[3] الفلسفة كلّ ما هو علم بموجود، بل يخصّها بما هو علم مقصود[4] لذاته و علم بالموجودات لا من حيث يعين[5] في كلّ[6] علوم أُخرى، كان له[7] أن يجعل المنطق آلةً لا جزءاً، لكنّه كالتكلّف المستغنى عنه.»[8]

ثمّ إنّه لمّا كان المراد زيادة توضيح ما عليه أولئک الأقوام من الإبرام و ما عليه الشيخ في غير موضع[9] من الشفاء فحريٌّ بنا نقل ما ذكره في أوّل كتابه هذا ليلوح منه بطلان ما عليه هؤلاء المتأخّرون.

فنقول: قال في فصل التنبيه على العلوم و الميزان: «إنّا إذا أردنا أن نتفكّر في الأشياء و نعلمها فنحتاج ضرورةً إلى أن ندخلها في التصوّر، فتعرض[10] لها ضرورةً الأحوال التي تكون[11] في التصوّر؛ فنحتاج ضرورةً إلى أن نعتبر الأحوال التي لها في التصوّر، و خصوصاً و نحن نروم بالفكرة أن[12] نستدرک المجهولات و أن يكون ذلک من المعلومات، و الأُمور إنّما تكون[13] مجهولةً بالقياس إلى الذهن لا محالة و كذلک تكون[14] معلومةً بالقياس إليه؛ و الحال و العارض الذي يعرض لها حتّى ننتقل من معلومها إلى مجهولها[15] هو حالٌ و عارضٌ يعرض لها في التصوّر و إن كان ما لها في ذاتها أيضاً موجوداً مع ذلک.

فمن الضرورة أن يكون لنا علم بهذه الأحوال و أنّها كم هي و كيف هي و كيف تعتبر في

---

۱. ق: ـ فيه.
۲. الشفاء (المنطق، ج ۲، المقالة الأولى، الفصل الثاني) صص ۱۰ ـ ۱۱.
۳. الشفاء: بلفظة.
۴. ق: موجود.
۵. الشفاء: تعين.
۶. ق: كيل.
۷. ق: كالآلة.
۸. الشفاء: (المنطق، ج ۲، المقالة الأولى، الفصل الثاني) ص ۱۴.
۹. ق: موضوع.
۱۰. ق: فيعرض.
۱۱. ق: ـ تكون.
۱۲. ق: ـ نعتبر الأحوال ... أن.
۱۳. ق: يكون.
۱۴. ق: يكون.
۱۵. ق: ينتقل من معلومنا إلى مجهولنا.

هذا الغرض؛[١] و لأنّ هذا النظر ليس نظراً في الأُمور المذكورة من حيث هي موجودة أحدَ نحوَي الوجودين المذكورين، بل من حيث ينفع في إدراک أحوال ذينک الوجودين؛ فمَن تكون[٢] الفلسفة عنده متناولةً للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة و منقسمة إلى الوجودين المذكورين فلايكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة؛ و من حيث هو نافع في ذلک؛ فيكون عنده[٣] آلةً في الفلسفة؛ و مَن تكون الفلسفة عنده متناولةً لكلّ بحث نظري و من كلّ وجهٍ يكون هذا أيضاً[٤] عنده جزءاً من الفلسفة و آلةً لساير أجزاء الفلسفة»[٥] انتهى؛ و هو صريح في المدّعىٰ كما ﴿سَنُقْرِئُکَ فَلاتَنْسَىٰ﴾.[٦،٧]

[٢] قال: «و صانع نظام التقرّر»

أقول: يشير بذلک[٨] إلى برهان لمّي[٩] على وجوده ـ تعالى ـ[١٠] بحسب وجوده الرابطي؛ لعدم صلاحية[١١] كونه بحسب نفسه مبرهناً عليه كما سيأتي.[١٢]

و بالجملة: انّ الوجود نفسه لحقيقته الحقّة من كلّ جهة مغاير لوجوده[١٣] الرابطي، ككونه صانعاً للعالم أو فرداً للموجود المطلق حقيقةً و بالذات.[١٤]

و أمّا في الممكنات فهما اعتباران متغايران، كما الصورة المرتسمة العقلية التي هي المعلوم بالحقيقة باعتبارٍ علمٌ[١٥] و بالآخر معلومٌ؛[١٦] فلايلزم من اتّصافها ببعض الصفات

---

١. الشفاء: كيف يعتبر في هذا العارض.
٢. ق: يكون.
٣. ق: ـ عنده.
٤. الشفاء: يكون أيضاً هذا.
٥. الشفاء (المنطق، ج ١، المقالة الأولى، الفصل الثاني) صص ١٥ ـ ١٦.
٦. الأعلى / ٦.
٧. ح: ـ ثمّ بما حقّقنا أمر موضوع هذه الصناعة ... فلاتنسىٰ.
٨. ح: إشارة لطيفة.
٩. ق: لمّ.
١٠. ح: + قدسه.
١١. ح: صلوحية.
١٢. ح: مبرهناً عليه حسب ما سيجيىء.
١٣. ح: لحقيقته المقدّسة مغاير للوجود.
١٤. ح: ـ أو فرداً للموجود المطلق حقيقةً و بالذات.
١٥. ح: + باعتبار.
١٦. ح: ـ و بالآخر معلوم.

بالإعتبار الأخير اتّصافُها به بالإعتبار الأوّل ككونه من الإعتبارات العقلية[۱] و الصفات المكمّلة الروحانية[۲] و ذلک[۳] لاعتبار خصوصية الإرتسام فيها بهذا الإعتبار دون ذلک الإعتبار؛[۴] و إذا بُرهن على وجوده حينئذٍ يكون معلولاً مطلقاً[۵] بوجوده الرابطي[۶] التصديقي من غير أن[۷] يلزم من ذلک كونُه[۸] معلولاً بحسب جوهر[۹] ذاته و[۱۰] مع قطع النظر عن ارتسامه و إن كان ظاهراً حينئذٍ بالضرورة العقلية و البديهة الفطرية.[۱۱]

و إذا[۱۲] تقرّر هذا فنقول: إنّ للباري تعالى[۱۳] اعتبارين متغايرين:

أحدهما: وجوده في نفسه

و ثانيهما: وجوده الرابطي من حيث كونه فرداً للموجود المطلق أو صانعاً لنظام التقرّر.[۱۴]

و تقرير البرهان على هذا المرام[۱۵] بأنّ العالَم مصنوع و كلّ مصنوع فله صانع؛ و كون الأوسط علّةً لثبوت الأكبر للأصغر ثبوتاً رابطياً لايستلزم كونَه علّةً له بحسب وجوده في نفسه.[۱۶]

ثمّ إنّ[۱۷] ذلک الوجود الرابطي أيضاً[۱۸] يكون باعتبارٍ مّا[۱۹] حالاً من أحوال العالم و شأناً من شؤونه و لايكون كذلک باعتبار آخر؛ و نظير ذلک بوجهٍ مّا[۲۰] الصور العقلية بالقياس

---

۱. ح: فلايلزم من اتّصافها ببعض الصفات بحسب الثاني اتّصافُها به بحسب الأوّل. ككونه من الشؤون و الإعتبارات النفسانية.
۲. ق: ـ و المكمّلة الروحانية.
۳. ح: ـ و ذلک.
۴. ح: دون الآخر.
۵. ق: + بحسب وجوده لا في نفسه بل.
۶. ح: + و.
۷. ح: أن يكون.
۸. ح: ـ يلزم من ذلک.
۹. ح: ـ جوهر.
۱۰. ق: ـ و.
۱۱. ح: مع قطع النظر عن ارتسامه مع سطوعه بالبديهة العقلية و الضرورة الفطرية.
۱۲. ق: فإذا.
۱۳. ح: إنّ للواجب تعالى جدّه.
۱۴. ح: و ثانيهما وجوده بحسب كونه صانعاً للعالم.
۱۵. ح: و البرهان عليه.
۱۶. ح: فله صانع: و إن استلزم معلوليته للأوسط بحسب الثبوت الرابطي فهو غير مستلزم لمعلوليته بحسب وجوده في نفسه.
۱۷. ح: ـ إنّ.
۱۸. ق: ـ أيضاً.
۱۹. ح: ـ ما.
۲۰. حاشية «ح»: إنّما قال ذلک حيث إنّ الوجود الرابطي للواجب ـ جلّ و علا ـ من المراتب المتأخّرة عن وجوده في نفسه و كذا الأمر في صانعيته.

إلى النفوس المجرّدة الإنسانية؛ و ذلك[١] حيث إنّها باعتبار خصوصية ارتساميتها فيها شأن من شؤونها و حال من أحوالها و باعتبارٍ[٢] آخر ليس كذلك؛[٣] فلايلزم من معلوليته على الأوّل معلوليته على الآخر؛[٤] فليتدبّر.

ثمّ إنّه يجوز تقرير الإستدلال على وجوده ـ تعالى ـ من حيث أخذه فرداً للموجود المطلق بحيث يندفع ما قيل:[٥] إنّ استدلالنا هذا لو كان كذلك لكان موضوع المسألة «بعض الموجود» و محموله هو مفهوم «الواجب الوجود لذاته»؛ فحدّه الأوسط إن كان علّةً لثبوت هذا المفهوم لهذا المفهوم في الذهن و الخارج معاً لزم منه كونه ـ تعالى ـ معلولاً لغيره: إذ الدليل إنّما يدلّ على أنّ وجوده لهذا المفهوم معلَّل بذلك؛ و قد تقرّر في مظانّه أن ليس للمحمولات وجود في أنفسها إلّا وجودها لموضوعاتها.

قال الشيخ في برهان شفائه:[٦] «و أمّا المعاني المفردة فمنها ما هي أعراض موضوع هذه الصناعة و منها ما هي داخلة في جملة موضوع الصناعة؛ فما كان منها من أعراض موضوع الصناعة[٧] و آثاره فهي[٨] التي تطلب في الصناعة ليصحّح فيها وجودها و ليس وجودها إلّا للموضوع؛ فيكون النظر[٩] في أنّها موجودة لموضوع تلك الصناعة و ذلك هو النظر في أنّها موجودة؛[١٠] فلو كان ثبوت مفهوم الواجب لذاته الذي هو محمول ـ في مسألتنا هذه ـ لمفهوم «بعض الموجود» معلّلاً بعلّةٍ كان وجوده في نفسه كذلك.

و لو سلّم أنّ معلولية الوجود الرابطي ليس ملزوماً لمعلولية[١١] وجوده في نفسه؛ فالثابت ليس إلّا[١٢] الأوّل من الأمرين؛ فلايكون الدليل معطياً لما هو المطلوب.» انتهى كلامه[١٣]؛

---

١. ح: بالقياس إلى الأنفس الملكية. ٢. ق: أحوالها دون اعتبار.
٣. ق: ـ ليس كذلك.
٤. ح: + فمن عرف نفسه عرف ربّه حاكماً بحقّية استدلال آخر على وجوده ـ تعالى مجده ـ بحسب كونه فرداً للموجود المطلق من غير لزوم الفساد على ذلك المنوال قائلاً ببطلان ما ذهب إليه بعض الأعلام بقوله.
٥. ح: ـ فليتدبّر. ثمّ إنّه يجوز تقرير الإستدلال على ... يندفع ما قيل.
٦. ق: ـ قال الشيخ في برهان شفائه. ٧. ق و ح: ـ و منها ما هي داخلة ... موضوع الصناعة.
٨. ق و ح: و هي. ٩. ق و ح: ـ النظر.
١٠. الشفاء (المنطق. ج ٣. المقالة الأولى. الفصل الخامس) ص ٧٥.
١١. ق: بمعلولية. ١٢. ق: ـ إلّا.
١٣. ق: ـ كلامه.

و [1] لایخفی اندفاعه علی ما قرّرناه.

و من الشواهد علیه ما قاله المعلّم الثاني:[2] لک أن تلحظ عالم الخلق فتری فیه أمارات الصفة و لک أن تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم أنّه لابدّ له[3] من وجود بالذات و تعلم کیف ینبغي علیه الوجود بالذات؛ فإن اعتبرتَ عالم الخلق فأنت صاعد و إن اعتبرتَ عالم الوجود فأنت نازل؛ و تعرف بالنزول أن لیس هذا ذاک و تعرف بالصعود أنّ هذا هذا و ﴿سَنُرِيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ[4] أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدٌ﴾[5].

و لنرجع إلی ما کنّا فیه فنقول: إنّ قوله ـ دام[6] ظلّه ـ: «بنظام التقرّر» یشیر[7] إلی الإستدلال علی وحدته القیّومیة و هویّتة القدّوسیة؛[8] و یظهر ذلک بعد تمهید:[9] أنّ العالم لمّا کان منتظمَ الأجزاء و متّسقتها ـ عالیاتها و سافلاتها ـ بارتباط بعضها ببعض[10] کأنّه حیوان واحد في التیام أجزائه بتعانقاتها و إرتباطاتها کما هو الظاهر من[11] علم التشریح ـ و من هیهنا قیل: إنّ العالم هو الإنسان الکبیر و الإنسان هو العالم الکبیر ـ[12] فلامحالة یکون لتلک الأجزاء المتلازمة[13] علّة فاعلیة حیث لایصحّ کون أفراد طبیعة

---

۱. ح: + نعم شاهد صدق علی ذلک ما أشار [ح: شار] إلیه أبونصر الفارابي علی هذا المنهج بقوله.

۲. ح: ـ لایخفی اندفاعه ... المعلّم الثاني.

۳. ح: ـ له.

۴. قَ و ح: + و.

۵. فصّلت / ۵۳.

۶. ح: مدّ.

۷. ح: إشارة.

۸. ح: الإستدلال علی الوحدة الحقّة القیّومیة و الهویّة القدّوسیة النوریة؛ ففیه نوع براعة الإستهلال و لمّا افتقر بیانه إلی مقدّمة فیلزم تقدیمها و هي.

۹. ح: ـ و یظهر ذلک بعد تمهید.

۱۰. ح: بارتباط بعض مع بعضها؛ ق: + و التحام جزء منه بجزء.

۱۱. ح: إرتباطاتها کما لایخفی علی الناظرین في.

۱۲. ح: ـ و من هیهنا قیل إنّ العالم هو الإنسان الکبیر و الإنسان هو العالم الکبیر.

۱۳. ح: علم التشریح یکون لامحالة تلک الأجزاء المتلازمة لیس لها بدٌّ من مبدأ واحد موقع لذلک الإرتباط؛ حیث ما علمت في طبقات الصناعة أنّ التلازم بین الأمرین إنّما یتصحّح بعلّیة کلّ واحد منهما للآخر علّةً موجبةً أو بمعلولیتهما لعلّة ثالثة مع شرطیة أحدهما للآخر و مصحّحیته لصدوره عنه.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ العوالي المقدّسة العالیة شرائط فاعلیة الفاعل في الکونیات السافلة من الفلکیات و العنصریات؛ و علی هذه النسبة نسبة الفلکیات إلی اُختها المتولّد عنها الموالید و أعراضها القائمة بها علی ما

←

واحدة بعضها علّة فاعلة لبعض و إلّا لتقدّم الشيء على نفسه؛ و من هيهنا يحتاج إلى كون تلك العلّة خارجةً عنها، و لا يصحّ أن تكون تلك العلّة من الأعراض و إلّا لدار لافتقارها إلى الجواهر بتّةً؛ و أمّا استناد الأعراض إلى الجوهر ـ على فرض تسليمه ـ لا يتصحّح به التلازم بين تلك الأنواع الجوهرية ضرورةً.

ينادي به قوله ـ العزيز ـ: ﴿ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا ﴾ [سبأ/ ٢، الحديد/ ٤] فليس لها بدٌّ من مبدأ واحد خارج عنها لواحديتها، كما انّ البديهة العقلية ناهضة الحكم على أنّ مبدأ حيوانٍ واحدٍ واحدٌ لوحدته على ما إليه الإشارة الإلهية أيضاً بقوله ـ الكريم ـ: ﴿ وَ سَنُرِيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ ﴾.

فإن قلت: إنّ المتبرهن حينئذٍ هو انّ الإله المؤثّر في هذا العالم ـ أعني النظام الجملي ـ واحد و المطلوب نفي الشريک عنه ـ تعالى ـ مطلقاً على ما اقتضته كلمة التوحيد.

قلت: إنّ من المستبين امتناع تعطّل الخير المحض و الجواد المطلق عن الإفاضة في الآزال و الآباد. فإذا تعدّد ـ تعالى عن ذلک ـ مع استناد هذا النظام الخير إلى واحد منهما لئلّا يفسد النظام الجملي بأسره و لئلّا ينهدم بنيانه بأسر؛ فحينئذٍ يلزم أن لايكون الآخر واجباً، و إليه الإشارة الربوبية بالإحتمال بقوله ـ العزيز ـ: ﴿ لَو كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّه لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء / ٢٢] و سيأتي له احتمالات اُخرى.

فقد تلخّص من تضاعيف الكلام أنّ النسبة الإنتظامية بين هذا النظام و أجزائه متصحّحة بنسبة صدورية إلى مبدأ خارج عنه ـ تعالى قدسه ـ فتكون نسبته إليه أم جميع النسب على ما عليه سنّة النظام أجزاء حيوان واحد حسب ما إليه الإشارة المرتضوية ـ عليه أفضل الصلوة و التحيّة ـ بقوله الشريف [ح: الشريک]:

أ تـحسب أنّک جـرم صـغير　　　و فيک انطوى العالم الأكـبر

[ديوان امام علي عليه السلام، ص ٢٣٦]

فقد سطعت شمس واحديته ـ تعالى قدسه ـ بالحقيقة عن افق الشريعة.

ثمّ اعلم أنّه كلّما يتكثّر الموجودات و تتشعّب الكائنات التي هي أجزاء لذلک النظام يكون سطوع تـلک الوحدة النورية عنها سطوعَ الشمس في رابعة السماء و إنّما السرّ هيهنا ظهور كثرة الإتّساق بتكثّرها و الإنتظام بتعدّدها؛ حيث إنّ شاكلة كلّ انتظام عند العقلاء في إضائة هذه المرتبة العليا كالقمر في الليلة القمراء « ففي كلّ شيء آية تدلّ على أنّه واحد ».

فقد استبان سرّ ما سار إليه المحقّقون الأقدمون من أنّه يظهر وحدته القيّومية بـتكثّر المـمكنات و بـروز الجائزات؛ و نعم ما يترنّم لسان الحال في بساتين الحُسن و الجمال بقوله:

از ازل تــــا ابــــد ســـفيد و ســـياه　　　همه بر سرّ وحدت[ح: وحدتی] تـو گـواه

تدبّر تعلم أنّه كما سطع عن ملاحظة هذا الإنتظام شمسُ وحدته النورية على سماء ذوات الأعلام سطع عالميته فيها لإتقانه في الغاية و اتّساقه في النهاية؛ فمَن راجع ذاته التي هي العالم الصغير صورةً و الكبير سيرةً ملاحِظاً لانتظام أجزائه لعلم ذلک أيضاً على ما إليه الإشارة المرتضوية ـ عليه صلوات خـالق البـرية ـ بـقوله العزيز: « من عرف نفسه فقد عرف ربّه » و سيجيء في متن الكتاب وجه آخر لما سار إليه المحقّقون بما يركن إليه اولوا الألباب طوبى و حسن مآب [اقتباس من: الرعد /٢٩].

فتعيّن من ذلک أن تكون لها علّة جاعلة خارجة عنها ليتصحّح ذلک بحسبها مع شرطية بعضها لبعض؛ و تلک العلّة يجب أن تكون واحدةً و إلّا لزم عدم الإنتظام بينها أيضاً.

و ذلک أنّه لايخلو إمّا أن يكون بعض هذا النظام مستنداً إلى علّة و بعضها إلى علّة و إمّا أن يكون خصوصية كلّ منهما لاغيةً فيه. فعلى الأوّل لايصحّ التلازم و هو ظاهر، و على الثاني يلزم استنادُ نظامِ الوجود الشخصي إلى الطبيعة المشتركة بين تينک العلّتين و هي لإبهامها لايصحّ استناده إليها و إلّا لكان أقوىٰ تحصّلاً منها مع أنّه ظلّ لها، هذا خلف.

و لعلّ الإشارة إليهما بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ لَو كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ إلّا اللّه لَفَسَدَتَا﴾[1] و من هنالک أنّ نسبة الأوّل إلى الثواني أم جميع النسب على ما عليه سنّة النظام أجزاء حيوان واحد.[2]

ثمّ إنّ في[3] قوله[4] ـ دام ظلّه ـ: «التقرّر» بدلاً عن[5] الوجود إشارة إلى ما اختاره من مذهب أفلاطن الإلهي من الجعل البسيط؛ و ذلک حيث إنّه عبارة عن مرتبة الذات السابقة على الوجود سبقاً بالمهيّة و إنّما اختار ذلک حيث لايصحّ كون اتّصافها بالوجود مجعولاً مع استغنائها عنه.

و بالجملة: انّ الوجود لمّا كان معنى مصدرياً ينتزع عن المهيّة بصدورها عن الجاعل، و ذلک بخلاف ما عليه أمر عكسه؛ فليتدبّر.

و أمّا تقدّم الوجود على الفعلية؛ أي المهيّة المتقرّرة ـ كما ذهب إليه السيّد السند ـ فهو باطل لا على أنّه لايصحّ كون الأمر الإعتباري الذي هو الوجود معروضاً للمهيّة سيّما كون ذلک الإعتبار عنده من الأُمور الإختراعية؛ و ذلک حيث إنّه يقول بالمهيّة المشتركة المبهمة بين المقولات، و من الظاهر أنّها معروضة للوجود و السيّد لاينكره بل إنّما يقول إنّ تحصّل المقولات المندرجة تحت تلک المهيّة المشتركة المبهمة بالوجودات؛ فيكون

---

۱. الأنبياء / ۲۲.
۲. ق: ـ على ما عليه سنّة النظام أجزاء حيوان واحد.
۳. ح: ـ علّة فاعلية حيث لايصحّ كون أفراد ... ثمّ إنّ في.
۴. ح: و قوله.
۵. ق: من.

معنى تقدّم الوجود على الفعلية كونه شرطاً لتحصّلها، مثل أن يكون ذلك إنساناً أو فرساً بل على أنّ الأمر الإعتباري الإختراعي لا يصحّ أن تتحصّل به المهيّة.

و لو سلّمنا ذلك فنقول: إنّ تلك المهيّة المشتركة إمّا أن تكون[۱] ذاتيةً لتلك المقولات أو عرضيةً لها. فعلى التقديرين يلزم أن يكون الجنس العالي واحداً؛ و أمّا هذه المقولات فيكون أنواعاً مندرجةً تحتها؛ أمّا على الأوّل فظاهر و أمّا على الثاني فلأنّ ذلك الأمر العرضي يكون ما بإزائه أمر مشترک بينهما؛ فلا يخلو إمّا أن يكون عرضياً أو ذاتياً. فعلى الثاني ظاهر و على الأوّل ينتهي بالآخرة إلى ما هو ذاتي لها لئلّا يلزم تمادي السلسلة إلى غير النهاية.

ثمّ نرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: إنّ نظام الوجود و تقرّره بمنزلة شخص واحد في افتقاره إلى العلّة الجاعلة الخارجة عنه كإنسان واحد؛ فلذا قال سيّد الأولياء و الموحّدين: «إنّ من عرف نفسه عرف ربّه»[۲].[۳]

و أمّا بيان تطابق هاتين النسختين ـ أي نسخة نظام الوجود الشخصي و نسخة وجود الشخص الإنساني ـ على ضربٍ من الإجمال و ذلک بأن يقال:[۴] إنّه كما للآثار الكائنة في العالم الكبير مراتب ـ على ما هو المشهور لدى[۵] الجمهور ـ كذلک لأفعال الإنسان عند

---

۱. ق: يكون.

۲. بحارالأنوار، ج ۲، ص ۳۲؛ ج ۶۱، ص ۹۱؛ ج ۶۹، ص ۲۹۳ و ج ۹۵، ص ۴۵۶.

۳. ح: و قوله ـ دام ظلّه ـ: «التقرّر» بدلاً عن الوجود إشارة إشراقية إلى ما هو الحقّ الحقيق بأن تتلقّاه العقول بالتصديق من الجعل البسيط حيث إنّه عبارة عن المهيّة الصادقة بالإستناد إلى الجاعل؛ يعني مطلب الهلية البسيطة الحقيقية المتأخّرة عن مطلب ما الشارحة لا مطلب الهلية البسيطة المشهورة المتأخّرة عنه أيضاً؛ فيلزم استغناء الأصل الأصيل عن الجعل و افتقار عارضه إليه على هذا بخلاف الأوّل و إنّما كانت بساطة حقيقته لكونها تعبيراً عن نفس ذات الشيء و حقيقته لا عمّا هو زائد عليها. متصحّحاً إلى غيرها بلا قيد منضاف إليها. فلذا توطّن تحريم البرزخ بين العالمين. أي مطلب الهلية البسيطة و مطلب الهلية المركبّة المتصحّح بالتقييد أيضاً كقولنا: «الفلک متحرّک» و تمام البسط و التدقيق و الكشف و التحقيق على وجه متين [ح: المتين] في كتاب الأُفق [ح: أُفق] المبين.

۴. ح: تكملة في التطابق بين العالمين و التناسب بين هاتين النسختين بوجهٍ مّا. فإن اشتهيت ذلک فاستمع لما نتلو عليک منه ذكراً و هو.

۵. ح: بين.

صدورها منه و بروزها عن مكامن[۱] غيبها إلى مظاهر شهادتها أربع مراتب:

الأولى: كونها في مكمن روحه و نفسه الناطقة التي هي غيب غيوبه و بمنزلة العقل الأوّل الحاصل في غاية الخفاء؛ لأنّه غير مشعور به لغاية النورية[۲] و الصفاء بحيث يستحيل أن يتمثّل و يدرک لغيره من غير أن يتمثّل في نفس أو لوح أو قلب. ثمّ يتنزّل[۳] إلى مخزن قلبه الذي هو بمنزلة قلب العالم و نفسه عند استحضارها و إخطارها بالبال كلّيةً. ثمّ يتنزّل إلى مخزن خياله متشخّصةً[۴] جزئيةً. ثمّ يتحرّک أعضاؤه عند إرادة إظهارها فيظهر في الخارج. فكذلک لما يحدث في العالم من الحوادث؛ إذ المكنون[۵] في مكمن الروح بمثابة الصور القضائية.

و الثانية: ممّا يحصل في مخزن قلبه بعد التنزّل من الروح بمنزلة صور اللوح المحفوظ الكائن في[۶] النفس الناطقة الكلّية المتعلّقة بالعرش و هو لوح العالم بل اللوح هو نفس تلک الناطقة.

و أمّا اتّصافها بالكلّية فلتعلّقها بما يحيط بالأجرام كلّها و منه ما قاله[۷] ﷺ: «صورة كلّ شيء مكتوب تحت العرش» و في الأخبار ما يصرّح باطّلاع الأنبياء على تلک الصور كاطّلاع آدم حيث اطّلع على العرش فرأى مكتوباً فيه[۸] أسماء الخمسة الطاهرة من أهل العباء: محمّد و عليّ و فاطمة و الحسن و الحسين علیهم السلام فتاب اللّه ـ سبحانه ـ عليه بالتوسّل بتلک الأسماء.[۹]

و الثالثة: بمثابة الصورة الحادثة في أنفس السموات الجزئية و هو نقش القدر و نفس السماء الدنيا؛ هو محلّ سلطان خيال العالم، كما أنّ محلّ سلطان الخيال فينا مؤخّر البطن المقدّم.

---

۱. ق: مكمن.

۲. ق: النور.

۳. ح: تنزّل؛ ق: ينزل.

۴. ق: مشخّصة.

۵. ق: المكمون.

۶. ق: + الكائن في.

۷. ح: قال.

۸. ح: فيه مكتوباً.

۹. بحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۱۵۱ و ۱۵۷ و ج ۲۶، ص ۳۲۸.

و الرابعة: بمثابة الصور الحادثة في الموادّ العنصرية الخارجية[۱] الشهودية.

و بالجملة: انّ الإنسان نصفه الأعلى مستودع أسرار السموات العُلى و نصفه الأسفل موطن ما في[۲] الأرضيين السُفلىٰ؛ و لعلّ هذا هو المراد من الأمانة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰاتِ﴾[۳] كما يشعر به قول سيّد الوصيّين و إمام المتّقين في منظومه:

أ تحسب أنّک جرم صغير و فيک انطوى العالم الأكبر[۴]

[۳] قال: «في نفس الأمر مطلقاً»

أقول: يشير بذلک[۵] إلى أنّ خصوصيات أنحاء الظروف ملغاة[۶] في طبيعة موضوع[۷] هذه الصناعة؛[۸] فيكون البحث[۹] عن المعقولات الثانية بما هي موجودة من مسائل الفلسفة الأولى كما قرّرناه آنفاً و إن كانت موضوع صناعة المنطق باعتبار كونها مستندةً إلى المعقولات الأولى من حيث يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول.[۱۰]

و شرح ذلک: أنّ للشيء معقولات أولى كالجسم و الحيوان و ما أشبههما، و معقولات

---

۱. ق: الممازجية.

۲. ح: ـ أسرار السموات ... ما في.

۳. الأحزاب / ۷۲.

۴. ديوان امام على عليه السلام، ص ۲۳۶. ح: الأرضيين السفلىٰ على ما يحتمل إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ العزيز ـ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰاتِ وَ الأَرْضِ وَ الجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا فَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّه كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ و أمّا نفسه المجرّدة الملكية التي هي الإنسان بالحقيقة فالأمر فيها بيّن؛ و ذلک ممّا يحتمل أيضاً أن تكون إليه الإشارة القدسية المرتضوية ـ عليه تحيّة خالق البريّة ـ بقوله الكريم: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» فأحسن تدبّره.

۵. ح: إشارة شريفة.

۶. ق: لاغية.

۷. ح: موضوعه.

۸. ح: ـ هذه الصناعة.

۹. ح: الباحث.

۱۰. ح: فيكون الباحث عن المعقولات الثانية بما هي موجودة في الواقع متألّهاً؛ حيث إنّها داخلة في علم الأعلى و من مسائلها المندرجة تحته ـ كما لايخفى ـ لكونها في قوّة قولنا: «بعض الموجودات ثواني المعقولات» و إن كانت موضوعةً باعتبار لعلم الميزان ـ كما لايخفى على أهل العرفان ـ فلذا تسمع رئيس الصناعة أنّه يقول: «موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الاولىٰ من حيث يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول.»

ثانية تستند إلى هذه و هي كون هذه الأشياء كلّيةً أو جزئيةً و[۱] شخصيةً؛ و النظر في إثبات هذه المعقولات الثانية يتعلّق بعلم ما بعد الطبيعة؛ فهي موضوعة لعلم المنطق لا على نحو وجودها مطلقاً. فإنّ نحو وجودها مطلقاً يثبت هناک و هو أنّها هل لهذا وجود في الأعيان أو في النفس، بل بشرط آخر و هو أن يتوصّل منها من معلوم إلى مجهول، و إثبات هذه الشرطية[۲] يتعلّق بعلم ما بعد الطبيعة و هو أن يعلم أنّ الكلّي قد يكون جنساً و قد يكون فصلاً و قد يكون نوعاً و قد يكون خاصّةً و قد يكون عرضاً عامّاً.

فإذا أثبت في علم ما بعد الطبيعة الكلّي الجنسي و الكلّي النوعي صار الكلّى حينئذٍ بهذا الشرط موضوعاً لعلم المنطق ثمّ مايعرض للكلّي بعد ذلک من لوازمها و أعراضها الذاتية و الجهات تثبت[۳] في علم المنطق.

و للجهات أيضاً شرائط تصير بها المعقولات الثانية موضوعةً لعلم المنطق و هو أن يعلم أنّ الكلّي قد يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً؛ فقد يصير بذلک الكلّي موضوعاً للمنطق.

و أمّا تحديد هذه الأشياء و تحقيق ماهياتها فيكون في علم المنطق لا في علم ما بعد الطبيعة كالحال في تحديد موضوعات ساير العلوم على أن يكون مقولةً في مطلب ما الشارحة الإسمية، و أمّا بعد إثبات وجودها في العلم الأعلى تنقلب تلک المائية بعينها إلى المائية الحقيقية.

و نظير أمر المعقولات الثانية في علم الطبيعة أمر الجسم؛ فإنّ إثباته يكون في الفلسفة الأولى و كذلک إثبات الخواصّ التي يصير بها الجسم موضوعاً لعلم الطبيعة ــ و هي الحركة و التغيّر ــ يكون فيها؛ و أمّا الأعراض التي تلزم بعد الحركة و التغيّر فإثباتها في علم الطبيعة.

فنسبة الجسم المطلق إلى علم الطبيعة كنسبة المعقولات الثانية إلى علم المنطق، و

---

۱. ق: أو.

۲. ح: الشريطة.

۳. ح: يثبت.

نسبة الحركة و التغيّر إلى علم الطبيعة كنسبة الجهات و الجنسية و النوعية إلى علم المنطق.

و أمّا تحديد الجسم و الحركة و تحقيق ماهيتها فيصحّ أن يكون في علم الطبيعة. إذ تحديد[۱] المبادي و الخواصّ التي تصير بها المبادي موضوعةً لعلمٍ مّا يكون إلى صاحب ذلك العلم و في ذمّته إن كان موضوع ذلک العلم مركّباً؛ و أمّا إثبات المبادي و الخواصّ التي بها تصير المبادي موضوعةً لذلک العلم فيكون إلى علم آخر على ما شرح في البرهان.

فإثبات الجهات في علم الطبيعة[۲]، و تحديدها في المنطق، كما انّ إثبات الحركة في الفلسفة الاولى و تحديدها في علم الطبيعة.[۳] و الموجب و السالب يثبت في علم ما بعد الطبيعة في باب الهو هو و الغيرية؛ فإنّه[۴] يوجد فيه كلّياً و يصير موضوعاً لعلم المنطق؛ و أمّا أنّه أيّة مقدّمةٍ تناقض أيّة مقدّمة و غير ذلک ممّا هذه سبيلة ففي المنطق.

فالمعقولات الثانية ـ أعني الكلّيات الجنسية و النوعية و الفصلية و العرضية و الخاصّية و[۵] الواجبية و الممكنية ـ موضوع المنطق. فالأولى ـ أعني الجنسية و النوعية و الفصلية و العرضية و الخاصّية ـ ينتفع بها في التصوّر، و الواجبية و الممكنية و غيرها ينتفع بها في التصديق.

فهذه الكلّيات لا على الإطلاق بل على هذه الصفات ـ و هي من حيث يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول ـ هي موضوع المنطق.

و أمّا على الإطلاق فلاينتفع بها في علم؛ و مثال ذلک الصوت[۶] المطلق لاينتفع به في علم الموسيقي بل الصوت من حيث يقبل التأليف هو موضوع الموسيقي.

فالمعقولات الثانية على نوعين: مطلقة و مشروطة فيها شرطٌ مّا و يصير بذلک الشرط موضوعاً لعلم المنطق.

---

۱. ق: تحقيق.
۲. ج: ما بعد الطبيعة.
۳. ق: ـ و تحديدها في المنطق ... علم الطبيعة.
۴. ق: بانه.
۵. ق: ـ الفصلية و العرضية و الخاصّية و.
۶. ق: الصواب.

و بما علمت حقيقة الحال ظهر أنّ المقصود من الأعيان المأخوذ في تعريف الحكمة ـ على ما هو المشهور ـ إمّا الذوات بما هي هي في الواقع؛ فيكون موضوعها ذوات الموجودات بما هي موجودات مع عزل النظر عن خصوصية حيث و حيث؛ و إمّا الخارج عن التعمّلات العقلية و الإختراعات الوهمية؛ فيرجع المآل إلى المقال بأنّ موضوعها هو الموجود بما هو وجود في الواقع.

و قد ذهل عن هذه الدقيقة العقلية كثير من الأقوام ـ كما لا يخفى على الأعلام ـ فأطنبوا في الردّ و الجواب ليتصحّح هذا الكلام؛ فقد بعدوا عن المرام فذرهم ﴿ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾[1] لكون «العلم نقطة كثّرها الجاهلون»[2].

[٤] قال: «و الأعراض الذاتية»

أقول: و لا يخفى عليک أنّ عوارض الوجود: إمّا أن تكون عوارض ذاتية له و إمّا أن لا تكون كذلک بل هي عوارض غريبة له؛[3] حيث إنّ ما به العروض إمّا أن يكون أمراً متأصّلاً و إمّا غير متأصّل يكون في ذات المعروض أم لا، و إليهما الإشارة القدسية بقوله ـ دام ظلّه ـ: «عوارض طبيعة المتقرّر و تقاسيم الوجود»[4].

و بالجملة: انّ ما فيه مطابق العارض مطلقاً يجعله من العوارض الذاتية بما هو هو ـ كما لا يخفى على الورىٰ ـ سواء كان ذلک متأصّلاً أم لا.

و تلخيص الكلام في هذا المرام انّ المصنّف ـ دام بقائه ـ أشار هيهنا إلى أنّ ما يلحق

---

١. يونس / ١١ و الأنعام / ١١٠.
٢. عوالي اللئالي ج ۴، ص ١٢٩.
٣. حاشية «ح»: و بالجملة انّ العرض الذاتي للشيء إنّما يكون عروضه له بما هو هو أو بأمر يساويه أو يعمّه بحيث لا يتعدّى عن موضوع الصناعة. مثلاً إنّا إذا قلنا: «الأفلاک متحرّكة أو متحيّزة دائماً» في الطبيعيات يكون المحمول في هاتين الصورتين عرضاً ذاتياً للموضوع.
أمّا الأوّل فظاهر: و أمّا الثاني فلعروضه له بما يعمّه عموماً لا يتعدّى عن موضوع الصناعة ـ أعني الجسم ـ و كلٌّ مصرّحٌ به في فنّ البرهان من كتاب الشفاء؛ و ذلک على خلاف سنّة قولنا: «الأفلاک ممكنة» لتعدّي الإمكان عن الجسم إلى غيره من المفارقات و العنصريات و المواليد الثلاثة من النبات و المعادن و الحيوان.
و إذا تقرّر هذا في لوح نفسک علمتَ ما عليه الأعراض الغريبة؛ فأحسن تدبّره. «منه دام ظلّه العالي»
۴. راجع ص ٢٠٥.

الموجودَ من العوارض و اللواحق على قسمين:

أحدهما: ما هو شأن من شؤونه و حال من أحواله.

و ثانيهما: ما هو أقسام له غير قائمة به، كقولنا: «الموجود إمّا واجب أو عقل أو غيرهما».

فإذا علمت هذا لرأيت سطوع شمس الإشراق عن هذه الآفاق الشرقية و أُفول ما مال إليه الشيخ السهروردي في الآفاق الغربية؛ و ذلك حيث إنّه ظنّ أنّ الخصوصيات للموجود المطلق ترجع إلى التقاسيم و ليس ذلك إلّا بعض الظنّ؛ فأتقن هذه الرشحة و كن من الشاكرين؛ فأحمد اللّٰه ربّ العالمين.[1]

[۵] قال: «على الإطلاق»

أقول: إمّا أن يكون قيداً لما ذكره ـ دام ظلّه ـ بقوله: «مباديها» أو لـ«العلوم الجزئية» و على الأوّل يتناول المبادي العامّة و الخاصّة، و على الثاني يشمل[2] العلم للمبادي و الموضوعات.[3]

[۶] قال: «بل إثبات الوجود لأيّ شيء»

أقول: أي[4] بالفعل لا مطلقاً، و لعلّ هذا الكلام[5] إشارة إلى اندفاع[6] ما يتراأىٰ من التدافع بين ما وقع عن الشيخ في برهان كتاب الشفاء[7] حيث قال: «و لذلك[8] يوضع في التعاليم حدود أشياء يبرهن على وجودها من بعد، كالمثلّث و المربّع و أشكال أُخرى حُدَّت في

---

۱. ق: ـ و بما علمت حقيقة الحال ظهر أنّ المقصود من الأعيان ... ربّ العالمين.

۲. ق: شمول.

۳. ح: إمّا أن يكون قيداً لقوله: «مباديها» و إمّا أن يكون قيداً لـ«العلوم الجزئية» و لكلٍّ وجه؛ حيث إنّه يظهر من الأوّل تناول المبادي و عمومیتها لعامّتها و خاصّتها، و من الثاني شمول العلوم لها بما لها من الموضوعات و المبادي مطلقاً.

۴. ح: ـ أي.

۵. ح: ـ و لعلّ هذا الكلام.

۶. ح: دفاع.

۷. ح: بين أقوال رؤساء هذه الصناعة سيّما الرئيس في برهان شفائه.

۸. ق و ح: ـ لذلك.

أوّل كتاب أُسطقسّات الهندسة؛ فكان حدّاً بحسب شرح الإسم. ثمّ أثبت وجودها[١] بعدُ، فصار الحدّ ليس بحسب الإسم فقط بل بحسب الذات، بل صار حدّاً بالحقيقة »[٢] انتهى كلامه.[٣]

و لايخفى:[۴] أنّ موضوع الفلسفة الأولى لمّا كان هو الموجود بما هو موجود[۵] يكون إثبات التساوي للزوايا مثلاً[۶] يرجع إلى أنّ بعض الموجود كذا؛ فيكون قوله: « ثمّ أثبت وجودها » إلى آخره إمّا[٧] حوالة إلى علم ما بعد الطبيعة مع أنّ ذلک موكول إلى الهندسة[٨]، و إمّا حوالة إلى الهندسة مع أنّ البيّن[٩] ممّا سبق أنّ[١٠] إثبات وجود كلّ موجود بما هو هو في ذمّة[١١] ما بعد الطبيعة[١٢] على ما صرّح به الرئيس في غير موضع من البرهان كما لا يخفى على أهل العرفان.[١٣]

و وجه دفع ذلک:[١۴] انّ ثبوت العوارض الذاتية لموضوعاتها بوساطة الحدود الوُسطىٰ التي هي علّة تصديقية لذلک الثبوت؛ فيرجع ذلک إلى مطلب[١۵] الهلية المركّبة. فقولنا:[١۶] « الجسم متحرّک » في قوّة قولنا: « الجسم موجود له الحركة » و « القمر منخسف » في قوّة قولنا: « القمر[١٧] موجود له الإنكشاف[١٨] » و ذلک على أن يكون المراد[١٩] إثبات هـذين العارضين لموضوعهما[٢٠] من حيث[٢١] انتسابهما إليه و إن كان وجودهما الإنتسابي عينَ

---

١. الشفاء: + من.
٢. الشفاء (المنطق، ج ٣، كتاب البرهان، المقالة الأولى، الفصل الخامس) ص ۶٩.
٣. ق: ـ انتهى كلامه.
۴. ح: و أنت تعلم.
۵. ح: لمّا كان هو الموجود المطلق.
۶. ح: للزوايا أو غيره.
٧. ح: ـ إلى آخره إمّا.
٨. ح: حوالة إلى العلم الأعلى مع أنّ ذلک في ذمّة المهندس.
٩. ح: علم الهندسة مع أنّ المستبين.
١٠. ح: ـ أنّ.
١١. ق: في حكمة.
١٢. ح: ذمّة العلم الأعلى.
١٣. ق: ـ على ما صرّح به الرئيس في غير موضع من البرهان كما لايخفى على أهل العرفان.
١۴. ح: و وجه الدفع أن يقال.
١۵. ح: يرجع إلى.
١۶. ح: فيكون قولنا.
١٧. ق: إنّ القمر.
١٨. ق: الإنخساف.
١٩. ح: المقصود هيهنا.
٢٠. ق: لموضوعيهما.
٢١. ح: بحسب.

وجودهما في حدّ نفسه من حيث الواقع[1] لكن التغاير الإعتباري بينهما كافٍ في ترتّب الآثار المتخالفة[2] من جعلهما تارةً تحت علم و اُخرى في الآخر.[3]

و بالجملة: انّ وجود الأعراض في حدود أنفسها وجودها لموضوعاتها بحسب الواقع و لكن إذا لوحظت بالإعتبار الأوّل يكون من مسائل الفلسفة الأولى و من مطالب الهلية البسيطة، و إذا لوحظت بالإعتبار الآخر يكون من مسائل الحكمة الطبيعية و من مطالب الهلية المركّبة.[4]

فإذا علمت هذا فنقول: إنّ مقصود صاحب الشفاء بقوله[5] «ثمّ أثبت وجودها بعد[6]» أي بالفعل في[7] الهندسة إذا كان مرجع[8] مفاده إلى مطلب[9] الهلية المركّبة و في[10] الفلسفة الأولى[11] إذا كان مفاده مطلب[12] الهلية البسيطة؛ فيتعاكس أمر[13] القوّة و الفعل حينئذٍ[14].

ثمّ نقول: إنّه يصحّ ما وقع عنه ـ دام ظلّه ـ[15] بوجهٍ آخر و هو أنّ العوارض الذاتية لموضوعاتها[16] لمّا كانت تابعةً لوجوداتها الثابتة في الفلسفة الأولى يكون إثبات وجود تلك الموضوعات من الإلهيات لكونها من مطالب الهلية البسيطة بالفعل، و من مراتب ساير الصناعات الجزئية لكونها من مقاصد اللهيات المركّبة بالقوّة.[17] فقول المهندس: «إنّ

---

١. ح: و إن كان هو عين وجودهما في نفسهما في الواقع.

٢. ق: + التي بحسبها يكون مسائل علوم متغائرة.

٣. ق: ـ من جعلهما تارةً تحت علم و اُخرى في الآخر.

۴. ح: من جعلهما تارةً تحت علم و اُخرى في الآخر؛ و بعبارة اُخرى انّ تلك العوارض بالإعتبار الأوّل من الهليات المركّبة و بالآخر من الهليات البسيطة؛ حيث إنّ الحركة و الإنكشاف حينئذ يرجع إلى إثبات وجودهما في نفسهما و إن اتّفق أن كان في موضوع. فعلى الأوّل يكون في ذمّة الحكمة الطبيعية بيانها و على الثاني في ذمّة العلم الأعلى. كما لايخفى على الورىٰ.

۵. ح: و إذا تقرّر هذا تبيّن أنّ مقصود الرئيس من قوله.

۶. ق: ـ بعد.

٧. ح: + صناعة.

٨. ح: إذا رجع.

٩. ح: ـ مطلب.

١٠. ح: + صناعة.

١١. ح: ـ الأولى.

١٢. ح: إذا كان مرجعه إلى.

١٣. ح: ـ أمر.

١۴. ح: و الفعل هيهنا؛ و يمكن تقرير ما في المتن.

١۵. ح: ـ ثمّ نقول: إنّه يصحّ ما وقع عنه دام ظلّه.

١۶. ح: للموضوعات.

١٧. ح: تابعةً لوجودها متوقّفة على إنّيتها الثابتة في علم الأعلى يكون إثبات وجود تلك الموضوعات لكونها من الهليات البسيطة بالفعل في العلم الأعلى و بالقوّة في العلم الأدنى.

الزوايا الثلاث للمثلّث مساوية للقائمتين» في قوّة:[۱] «انّه لو كان المثلّث موجوداً لكانت زواياه كذا» فالمقدّم من مسائل الفلسفة الأولى؛ فيكون ثبوته في الهندسة بحسب القوّة و إن كان بالفعل في تلك الصناعة.

ثمّ إنّ اختلاف الموضوع بالفعل و القوّة يوجب رفعَ التناقض.[۲]

[۷] قال: «و قضائه و قدره»

أقول:[۳] إنّ القضاء و القدر إمّا علمي أو[۴] عيني. فعلى الأوّل يرجع الفرق بينهما إلى التفصيل و الإجمال[۵] و على الثاني إلى القرار و اللاقرار و الثبات و اللاثبات بالقياس[۶] إلى الكيانات الزمانية و الموجودات الآنية و نفس الزمانية بالقياس إلى الثابتات الصرفة و الجواهر المقدّسة و بقياس بعضها إلى بعض؛ و أمّا في ما عداها من المفارقات يكون باعتبارين آخرين.

و تفصيل ذلک بضرب من الإجمال:[۷] انّ القضاء عبارة عن الصور[۸] الثابتة في العالم العقلي على الوجه الكلّي الإجمالي[۹] مجتمعة مجملة على سبيل الإبداع؛ و القدر عبارة عن حصول صور الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي التفصيلي مطابقةً لما في الموادّ الخارجية من الصور و الأعراض التابعة للطبائع على حسب اختلاف استعداد الموادّ القابلة المرتبطة بالمبادي الفاعلة من الأنوار الشاهقة العقلية[۱۰] و النفوس الملكية و

---

۱. ح: + قوله.

۲. ح: فالمقدّم حقّ في الصناعة الأولى؛ فيكون ثبوته في الهندسة بالقوّة و إن كان بالفعل في تلک الأُخرى؛ و نعم شاهد صدق عليه ما أفاده ـ دام ظلّه ـ بقوله الشريف: «بل إثبات الوجود لأىّ شيء» على ما يقتضيه مطلب الهلية البسيطة و إن كان بالقوّة في صناعة أُخرى إثباته؛ و اختلاف الموضوع بحسب الفعل و القوّة يرفع التناقض كما لايخفى على الناظر في صناعة الميزان.

۳. ح: + لايخفى عليک.

۴. ح: إمّا علمي و إمّا.

۵. ح: إلى الإجمال و التفصيل على ما سنذكره بالترتيل.

۶. ق: نظراً.

۷. ح: الثبات و اللاثبات بالقياس إلى الزمان و ما فيه. و في ما عداه باعتبارين آخرين؛ و إذا تمهّد هذا فنقول.

۸. ح: الصورة.

۹. ح: الوجه الإجمالي الكلّي.

۱۰. ق: الفاعلة من العقول.

الأجرام الفلكية بما يلحقها من الأوضاع و الحركات و العوارض و الهيئات تباعاً لمحرّكاتها و عللها الغائية القريبة و البعيدة و العناية الأزلية المرسومة بالإحاطة لجميع الموجودات. فلعلّ نسبتها[۱] إلى القضاء و القدر من حيث[۲] الشمول نسبة الأوّل إلى الثواني.

و بالجملة: انّ المعتبر في القضاء العلمي أن يكون في حيّز الإبداع؛ فتكون[۳] صور الموجودات الجزئية المتغيّرة الفاسدة هنالک متميّزةً بوجوهٍ كلّيةٍ ينضمّ[۴] بعضها إلى بعض حتّى انحصرت[۵] جملة منها بحسب الصدق[۶] في جزئي من جزئيات[۷] تلک الصور.

و الحاصل:[۸] انّ مراتب العلوم التفصيلية[۹] أربع: اللوح، و القلم، و كتاب المحو و الإثبات، و نظام الوجود على الإطلاق.

ثمّ إنّ[۱۰] المرتبة[۱۱] التي في حدّ الإبداع العقلي قضاءٌ و في حيّز التكوين[۱۲] النفسي قدرٌ؛ و ذلک[۱۳] بما له من الإنطباق على الموجودات الخارجية.[۱۴]

ثمّ إنّ تلک الموجودات العينية باعتبار وجوداتها الرابطية له ـ تعالى ـ تكون قضاءً و باعتبار وجوداتها في حدّ أنفسها قدراً؛ و هو يستوعب الموجودات المجرّدة و المادّية.

---

۱. ح: الهيئات تباعاً لمحرّكها من الأشواق و التصوّرات إلى أقصى الغايات و قصوى النهايات؛ أعني عنايته الأزلية المرسومة بإحاطته لجميع العاليات و السافلات علماً لايعزب عنه ـ تعالى قدسه ـ مثقال ذرّة في الأرض و لا في السماوات [اقتباس من: لقمان/۱۲، سبأ /۳ و ۲۲] كما سيجيىء في متن الكتاب؛ فتكون نسبة العناية الأزلية الموسومة بالعناية الأولى.

۲. ح: بحسب.

۳. ق: فيكون.

۴. ح: منضمّ.

۵. ح: انحصر.

۶. ق: ـ بحسب الصدق.

۷. ح: الصدق في جزئي جزئي من.

۸. ح: و بالجملة.

۹. ح: انّ المراتب التفصيلية.

۱۰. ح: ـ اللوح، و القلم ... ثمّ إنّ.

۱۱. ح: تكون المرتبة.

۱۲. ح: و في حدّ التكوّن.

۱۳. ح: ـ و ذلک.

۱۴. ح: + و كذلک نفس وجودها العيني لكونه علماً بوجوده الرابطي. فبالحريّ أنّه لو كان المعتبر في القضاء الصور في حدّ الإبداع أن يكون ما سواه من المراتب التالية الثلاثة قَدَره؛ و إن لم يعتبر فيه ذلک يشبه أن يكون كلّ إجمال قضاءً لما هو تفصيل بالقياس و هذا قَدَر مقيس إليه.

لست أقول: إنّ هذه المراتب مناط للإنكشاف التفصيلي كما ذهب إليه قوم من المتأخّرين و إلاّ لكان علمه ـ تعالى ـ مستفاداً من خارج. بل أقول ـ على ما افيد ـ: انّها مصحوبة للإنكشاف لا مناطه: فلذا تسمع أنّهم يقولون.

و أمّا الثبات و اللاثبات فقد يجريان في الثانية بالقياس إلى الثابت الذي يعبّر عنه بالدهر و بقياس بعضها إلى بعض، و يعبّر عنه بالزمان؛ و ذلک حيث إنّ نسبة المتغيّر إلى الثابت دهر و إلى المتغيّر زمان؛ فعلى الأوّل قضاء و على الثاني قدر.

ثمّ لايخفى: أنّه يصلح أن يكون لنظام الوجود اعتباران: أحدهما بما هو شخص واحد، و ثانيهما أشخاص متكثّرة؛ و قد يعبّر عن ذلک بالسلسلة الطولية؛ و لعلّ الإشارة إليهما بقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيْمٍ خَبِيْرٍ﴾[1] و ذلک على أن يكون المراد من ذلک الكتاب هو نظام الوجود الذي بمنزلة شخص واحد؛ و من قوله: ﴿ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ هو هذا أيضاً لكن بشرط ملاحظة آياته على التفصيل؛ فيصحّ أن يكون بالاعتبار الأوّل قضاءً و بالاعتبار الآخر قدراً، كما انّه يصحّ بذلک أن يكون مبدعاً كما انّه بهذا الإعتبار غير مُبدع إلّا الصادر الأوّل؛ و ذلک حيث إنّه لايتوقّف وجوده على غيره ـ تعالى ـ مطلقاً.

ثمّ إنّه لايغادر بوجوده صغيرةً من الموجودات و لا كبيرةً إلّا أحصيها؛ فلايصحّ أن يكون ممكنٌ مّا خارجاً ليمكن توقّفه عليه؛ فيشبه أن يكون نسبته ـ تعالى ـ إليه كنسبته إلى معلوله الأوّل في السلسلة الطولية؛ فيكون كِلاهما في حدّ الإبداع الذي عليه خواصّ الحكماء من أنّه عبارة عن إيجادٍ لايتوقّف على غير جاعله ـ تعالى ـ سواء كان مادّةً أو غيرها؛ و أمّا الإبداع على ما عليه عوام الحكماء فهو المشهور بين المتأخّرين من أنّه إيجادٌ لايتوقّف على المادّة و المدّة و إن كان متوقّفاً على غيرهما من الشرائط؛ فيشمل ما عدا الصادر الأوّل من المفارقات مطلقاً. فالإبداع عند خواصّ هؤلاء الأعلام أخصّ من الإبداع عند عوام أولئک الأقوام.

فقد بان أنّ نظام الوجود قضاء و قدر بثلاث اعتبارات.

و بالجملة:[2] انّ الحقّ الأوّل يدرک الأُمور المبدعة عن قدرته لا من جهة تلک الأُمور؛

---

۱. هود / ۱.

۲. ح: ـ ثمّ إنّ تلک الموجودات العينية باعتبار وجوداتها الرابطية ... و بالجملة.

أي لايجوز أن يكون علمه ـ تعالى ـ مستفاداً من الأُمور الصادرة عن حقيقته، كما ندرك الأشياء من وجودها عندنا[۱]؛ إذ لو كان كذلك لكان[۲] علمه مستفاداً من خارج و هو باطل، بل يجب أن يعلم أنّه يدرك الأشياء من ذاته لا من خارج، كما سيجيىء على أتمّ تفصيل في مبحث العلم من هذا الكتاب؛ و لنرجع إلى ما كنّا فيه[۳] فنقول[۴]:

إنّ هذه المراتب الأربع المصحوبة للإنكشاف[۵] لمّا كانت متفاوتةً بالتكوين و الإبداع العقلي و العيني تكون الصور العقلية الإبداعية قضاءً بالقياس إلى ما سواه إذا اعتبرت الاجتماع في العالم العقلي و إلّا ما عرفت أمره.

و أمّا القضاء العلمي للجوهر الصرف الذي هو العقل الأوّل أو القلم أو الحقيقة المحمّدية ـ على اختلاف التعبيرات ـ فذاتٌ مبدعةٌ لقربه إليه بحسب السلسلة الطولية، بل إنّه لمّا كان بذاته[۶] وجوداً علمياً للجميع لكونه مبدئه؛ فيكون هو الكلّ في وحدة يكون بذاته قضاءً[۷] و ذلك قدراً إذا لم يعتبر فيه الوجود العقلي في حدّ الإبداع.

و أمّا العناية الأزلية حينئذٍ تكون عبارةً عن تعلّق إرادته السرمدية بإيجاد الشيء: فلذا تسمع رئيس الصناعة انّه يقول: «إنّ العناية الأزلية[۸] هو[۹] أن يوجد كلّ شيء على أبلغ ما يمكن فيه من النظام»[۱۰]؛ و قد وقع عن الفيلسوف الأوّل[۱۱] أنّ العناية مشتملة على الجميع لكن بالأُمور الأبدية تكون[۱۲] عنايته فيها متعلّقةً بالنوع و العدد و بالأُمور الفاسدة بالنوع.

و يمكن[۱۳] التوفيق بين هذين المقالين بأنّ الأوّل مبنيّ على أنّ النظام الجملي متعلّق القدرة الأزلية، و ظاهر[۱۴] أنّه نوع منحصر في فردٍ ثابتٍ بحسب السلسلة العرضية و ليس

---

۱. ح: عندها. ۲. ح: كذلك يكون.
۳. ق: ـ كما سيجيىء على أتمّ تفصيل ... ما كنّا فيه. ۴. ق: ثمّ نقول.
۵. ق: ثمّ إنّ هذه المراتب الأربع ليست مناطةً للإنكشاف العلمي بل مصحوبة لها؛ ثمّ إنّها.
۶. ح: ـ بذاته.
۷. ق: لمّا كان بذاته وجوداً علمياً للجميع يكون الكلّ في وحدة: فكان بذاته قضاءً.
۸. ق: ـ حينئذٍ تكون عبارةً ... العناية الأزلية. ۹. ق: فهو.
۱۰. مع تفاوت مّا في الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السادس) ص ۴۱۵.
۱۱. ح: ـ الأوّل. ۱۲. ق: يكون.
۱۳. ق: و لعلّ. ۱۴. ق: و من البيّن.

هناک فساد و عدم و[۱] شرّية[۲] إلّا بالعرض؛ و الثاني مبنيّ[۳] على أخذ ذلک النظام بسلسلته الطوليه؛ فتدبّر.

و قد أشار الشيخ في إلهيات كتابه الشفاء[۴] إلى ما سلكه الفيلسوف بقوله: «فالمأخوذ[۵] بعوارضه هو الشيء الطبيعي، و المأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إنّ وجودها أقدم من وجود الطبيعي تقدّمَ[۶] البسيطِ على المركّب و هو الذي يخصّ وجوده بأنّه الوجود الإلهي؛ لأنّ سبب وجوده بما هو حيوان عناية اللّه تعالى»[۷] انتهى كلامه[۸].

و قد وقع[۹] عن المعلّم الثاني في كتابه الموسوم بـ«الجمع بين الرأيين»: «انّ الأشخاص متقدّمة على الأُمور الكلّية؛ فيكون ما يقرب منها أقدم بالقياس إلى ما هو أبعد» هذا كلامه:[۱۰]

إمّا على أن يكون تقدّمها على الأُمور الكلّية بحسب تحصّلاتها و تمامية ذواتها؛[۱۱] فيكون هو متعلّق العناية أوّلاً و بالذات، و أمّا أجزاؤه فبالعرض من حيث كونها مضمّنةً فيه.

و إمّا على أن يكون تقدّمها بالقياس إلينا؛ فلكلٍّ وجهٌ؛ فليتدبّر.[۱۲]

و من تضاعيف البيان لاح سرُّ قوله ـ تعالى ـ[۱۳]: ﴿ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا[۱۴] عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾[۱۵] و ذلک[۱۶] حيث إنّ تنزيل الشيء فرع وجوده و إن كان ذلک

---

۱. ق: ـ بحسب السلسلة العرضية و ليس هناک فساد و عدم.
۲. ق: و لا شرّية فيه.
۳. ح: ـ مبنيّ.
۴. ح: في إلهيات شفائه.
۵. الشفاء: فالحيوان مأخوذاً.
۶. الشفاء: من الوجود الطبيعي بقدم.
۷. الشفاء: (الإلهيات، المقالة الخامسة، الفصل الأوّل) صص ۲۰۴ ـ ۲۰۵.
۸. ق: ـ كلامه.
۹. ق: و قد نقل.
۱۰. ح: انتهى كلامه.
۱۱. ح: بحسب تحصّلها و تمامية ذاتها.
۱۲. ح: و لكلٍّ وجه فتأمّل. ثمّ لايخفى أنّ الظاهر من الآية الكريمة أن يكون للأشياء وجود بحسب النظام يتقدّم على وجودها بحسب القدر بقوله العزيز.
۱۳. ح: ـ و من تضاعيف البيان لاح سرُّ قوله تعالى.
۱۴. ق و ح: و كلّ شيء.
۱۵. الحجر / ۲۱.
۱۶. ح: ـ و ذلک.

وجوده العلمي و قد علمت آنفاً؛ و قس عليه كريمة أُخرى:[۱] ﴿ وَ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيْبَةٍ فِى الأَرْضِ وَ لا فِى أَنْفُسِكُمْ إلّا فِى كِتَابٍ مُبِيْنٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا[۲] ﴾[۳] و كريمة أُخرى:[۴] ﴿ وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ إلّا عَلَىٰ اللّهِ رِزْقُهَا وَ يَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَ مُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِى كِتَابٍ مُبِيْنٍ ﴾[۵] و كريمة أُخرى:[۶] ﴿ وَ لا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يَابِسٍ إلّا فِى كِتَابٍ مُبِيْنٍ ﴾[۷،۸]

ثمّ إنّ تلك المراتب القدسية مقتبسة من أنوار ذلک الكتاب و إليه المرجع و المآب في كلّ باب.[۹]

[۸] قال: «آخذاً من الجواهر الملكية»

أقول: لمّا كان المبدأ على الإطلاق ـ تعالى قدسه ـ في أقصى المراتب الكمالية بمرّاتٍ لاتتناهى، بل لا نسبة لها إلى غيرها فلذا تسمع: انّ[۱۰] الكمال المطلق حيث الوجود

---

۱. ح: تنزيل الشيء فرع أن يكون له وجود على نحو آخر لا مجرّد وجود مبدعه لا غير؛ و لها نظائر عديدة من الآيات منها.

۲. ق: ـ من قبل أن نبرأها. ح: + أي أن يخلقها.

۳. الحديد / ۲۲.

۴. ح: و منها قوله تعالى جدّه.

۵. هود / ۶.

۶. ح: و منها قوله تعالى قدسه.

۷. الأنعام / ۵۹.

۸. ح: + و أمّا القضاء العيني و قدره فهو وجود النظام الجملي الذي هو الكتاب المبين الذي لايغادر صغيرةً و لا كبيرةً إلّا أحصيها لكن باعتبارين: أحدهما السلسلة العرضية و ثانيهما باعتبار السلسلة الطولية. فعلى الأوّل قضاء و على الآخر قدر؛ و أمّا الزمان و ما هو فيه فهو باعتبارين:

أحدهما: اعتبار قراره في وعائه الذي هو الواقع و بالقياس إلى بارئه؛ حيث إنّ شاكلته عنده كبْرَةٍ عند مليك مقتدر.

و ثانيهما: اعتبار لا قراره مع ما فيه.

و نعم ما قال بعض العرفاء: «يا من أزله أبده و يا من أبده أزله: فأزله أبده و أبده أزله» و يحتاج التفطّن بكُنه هذا المقال إلى استحداث حال فوق هذه الأحوال.

هذا ما تيسّر لنا في هذا المرام. و العلم عند اللّه الملک العلّام؛ لأنّه من أسراره الغيبية حسب ما أفاده سيّد البريّة المرتضوية ـ عليه السلام و التحيّة ـ بقوله الشريف: «طريق مظلم لاتسلكوه و بحر عميق لاتلجوه» [بحارالأنوار، ج ۶۱، ص ۱۱۱] و أمّا المصنّف ـ دام ظلّه ـ فلمّا تأيّد بالفيوضات الملكوتية و تنوّر بالعلوم و الأنوار اللاهوتية فله سُبُل شتّى في هذا المطلب الأعلى؛ كما لايخفى على الورىٰ و انّ ذلک أيضاً رشح فائض من فيوضه و خير ساطع من صقع وجوده.

۹. ح: ـ ثمّ إنّ تلک المراتب القدسية ... في كلّ باب.

۱۰. ق: ـ المبدأ على الإطلاق ... فلذا تسمع انّ.

بلاإمکان و الوجود بلاعدم و الفعل بلاقوّة و الحقّ بلاباطل.[۱] ثمّ احکم[۲] بأنّ کلّ تالٍ فإنّه یکون[۳] أنقص من الأوّل.[۴] إذ کلّ ما سواه فإنّه ممکن في ذاته.[۵]

ثمّ الإختلاف بین التوالي[۶] في الأشخاص و الأنواع یکون بحسب الإستعداد و الإمکان؛ فکلّ واحد[۷] من العقول الفعّالة أشرف من النفوس، و النفوس أشرف من الأُمور المادّیة، ثمّ السماویات من جملة المادّیات أشرف من سایر عالم الطبیعة.

و نرید بالأشرف في السلسلة البدو ما هو أقدم في ذاته و لایصحّ وجود تالیه إلّا بعد وجود مقدّمه علی عکس الأمر في الأشرف بحسب سلسلة العود.

فقد لاحت[۸] حقیقةُ قاعدة الإمکان الأشرف للممکنات ـ عوالیها و سوافلها ـ بما[۹] لها من السلسلة الطولیة و إن کانت باعتبار سلسلة أُخری[۱۰] مستندةً إلیه ـ تعالی[۱۱] ـ دفعةً واحدةً غیرَ زمانیة[۱۲] کما لایخفی علی الأذکیاء.[۱۳]

[۹] قال: «أي مهیّة حقّها بحسب نفس طبیعتها[۱۴]»

أقول: یشیر بذلک[۱۵] إلی بطلان ما استدلّ به الشیخ[۱۶] علی عدم جنسیة العرض[۱۷] بعد ما ذکر أنّ العرض لیس بجنس للتسعة حیث قال:[۱۸] «و أمّا العرض فقد قیل في منع جنسیته لهذه التسعة أقوال مشهورة: منها قولهم: إنّ حدّ العرض لایتناول التسعةَ تناولاً حقیقیاً؛ و یحاولون[۱۹] تصحیحَه بأمثلة[۲۰] من ذلک قولهم: إنّ[۲۱] أمس و عام أوّل کلّ واحد

---

۱. ق: + یکون الخیر هو وجوده ـ تعالی ـ و أمّا ما عداه فهو مندرج الوجود.
۲. ق: ـ ثمّ احکم.
۳. ق: ـ فإنّه یکون.
۴. ق: أنقص من المقدّم.
۵. ق: ـ إذ کلّ ما سواه فإنّه ممکن في ذاته.
۶. ق: ثمّ الإختلاف بینهما.
۷. ق: ـ واحد.
۸. ح: فقد سطعت.
۹. ح: بحسب ما.
۱۰. ق: ـ باعتبار سلسلة أُخری.
۱۱. ح: ـ تعالی.
۱۲. ح: ـ غیر زمانیة.
۱۳. ق: ـ کما لایخفی علی الأذکیاء.
۱۴. ق و ح: ـ طبیعتها.
۱۵. ح: إشارة لطیفة.
۱۶. ح: ـ به الشیخ.
۱۷. ح: + الرئیس في قاطیغوریاس شفائه.
۱۸. ح: ـ حیث قال.
۱۹. ق: یجادلون.
۲۰. الشفاء: بأسئلة.
۲۱. الشفاء: ـ إنّ.

منهما أمر واحد و موضوعاته كثيرة؛ و مستحيل أن يكون هو موجوداً في جميعها؛ فإنّ العرض الواحد بالعدد لن يكون في موضوعات كثيرة. على أنّه موجود في كلّ واحد منها. فإذن ليس شيء من ذلک في موضوع و هو عرض. و هذه خرافة فإنّه:

إن عني بأمس و عام أوّل[۱] معنى متى ـ و هو الكون في الزمان ـ فإنّ كلّ واحد من الموضوعات له نسبة خاصّة هو بها دون غيره في زمانه؛ فإنّه ليس كون زيد في زمانه هو بعينه كون عمرو في ذلک الزمان؛ على أنّ الكونين واحد بالعدد.

و إن عني به الزمان نفسه فإنّ الزمان في الموضوع الذي فيه الحركة التي زمان عددها، و هو موضوع واحد عند قوم و موضوعات كثيرة عند قوم،[۲] و يكون عندهم زمان من الأزمنة متقدّماً[۳] و هو الذي تعتبر به الأشياء فيقال انّها في زمان واحد[۴].»[۵]

ثمّ قال: «فلا معونة لأمثال هذه الهذيانات في أن يقال: إنّ العرض ليس بجنس.»[۶]

ثمّ قال:[۷] «لكنّهم قالوا شيئاً آخر و هو أنّ العرض لا يدلّ على طبيعة البياض و السواد و على طبائع ساير الأعراض، بل على أنّ له نسبة إلى ما هو فيه و على أنّ ذاته تقتضي هذه النسبة، و الجنس يدلّ على طبيعة الأشياء و[۸] مهيّتها في أنفسها، لا ما يلحق مهيّتها[۹] في أنفسها[۱۰] من النسبة.»

ثمّ قال:[۱۱] «و هذا قول سديد؛ و الدليل على ذلک[۱۲] انّ لفظ[۱۳] العرضية إمّا أن يدلّ[۱۴] على أنّ الشيء موجود في موضوع؛ فتكون[۱۵] دلالته على هذه النسبة أو يدلّ[۱۶] على أنّه في ذاته بحيث لابدّ له من موضوع. فهذا أيضاً معنى عرضي؛ و ذلک لأنّ نسبة هذا المعنى إلى أكثر

---

۱. ق: ـ أوّل.
۲. ق و ح: ـ و موضوعات كثيرة عند قوم.
۳. ح: ـ متقدّماً.
۴. ق: ـ واحد.
۵. الشفاء (المنطق، ج ۱: المقولات، المقالة الثانية، الفصل الثاني) ص ۶۳.
۶. ح: + بقوله.
۷. ح: ـ ثمّ قال.
۸. ق: ـ و.
۹. الشفاء: ماهيّتها.
۱۰. الشفاء: ـ في أنفسها.
۱۱. ح: ـ ثمّ قال.
۱۲. ق: + ذلک.
۱۳. الشفاء: لفظة.
۱۴. ق و الشفاء: تدلّ.
۱۵. ق: فيكون.
۱۶. ق و الشفاء: تدلّ.

الأعراض مثل: الكيفية و الكمّية[۱] و الوضع نسبة أمر غير مقوّم لماهيّاتها؛ لأنّها[۲] تـتمثّل مدركة مفهومة. ثمّ يشكّ في كثير منها فلايدرى أنّها محتاجة إلى موضوع حتّى يبرهن عليه في صناعة الفلسفة الأولى، و حتّى انّ قوماً جعلوا هذه الأُمور جواهر. فنسبة العرض إلى هذه نسبة الموجود إلى مهيّات العشرة من حيث ليس داخلاً في المـهيّة؛ و كـما أنّ الموجود ليس مقوّماً لمهيّة هذه العشرة كذلك العرضية ليست مقوّمةً لمهيّة هذه التسعة؛ فلذلک لايؤخذ[۳] في حدّ شيء منها أنّه عرض.»[۴]

فإذا تمهّد هذا فجديرٌ بنا لو أشرنا إلى الخلاف الواقع في حقيقة الجوهر و العرض ثمّ نشير إلى ما عليه المصنّف ـ دام تعليمه ـ من الإستدلال.

فنقول: إنّ المذاهب فيهما لاتخلو عن ثلاثة و ذلک حيث إنّ المعتبر فيهما إمّا الوجود العيني أو لا؛ و على الثاني إمّا أن لايعتبر فيهما ذلک مطلقاً و إمّا أن لايعتبر في العرض. فالمتأخّرون كالعلّامة الدواني و الفاضل القوشجي على الأوّل و السيّد السند على الثالث و الشيخ في الشفاء على الثاني و هو ممّا اختاره المصنّف دام ظلّه.

و بالجملة: انّ الوجود لمّا كان من عوارض المهيّة فلايصحّ أن تكون له مـدخل فـي حقيقتها، بل الحقّ انّ مطلق الوجود أيضاً لا دخل له فيها، بل إنّ نسبته إلى مهيّة الجوهر و العرض كنسبته إلى غيرهما؛ فنقول: إنّ العرض حقيقة ناعتية بحسب جوهر ذاتها و قوام مهيّتها لا من العرضيات اللاحقة للبياض و السواد على ما لايخفى.

فإن قلت: إنّها لمّا كانت مهيّةً ناعتيةً لايصحّ كونها جنساً؛ لأنّ المعتبر فيه أن لايقاس على غيره و لايأخذ الأمر الأجنبي في حقيقته و من الظاهر أنّ الموضوع أمر خارج عنها؛ فكيف يصحّ أن تكون حقيقةً جنسيةً و مع ذلک تكون حقيقتها مأخوذةً بالقياس إليه؟

قلت: إنّ المراد بها كونها حقيقةً في ذاتها بحيث يلحقها أن تكون[۵] موجودةً في موضوع

---

۱. ح: الكمّية و الكيفية.
۲. الشفاء: لأنّ ماهياتها.
۳. الشفاء: لايوجد.
۴. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثانية، الفصل الثاني) صص ۶۵ ـ ۶۶.
۵. ق: يكون.

و الذي هو حقيقته هو أنّه مهيّة في حدّ نفسها و لكن بحيث يستتبع كونها في موضوع.

على أنّه لو صحّ ما ذكر في نفي جنسية العرض يصحّ نفي جنسية المقولات النسبية التي جعلوها أجناساً عاليةً مع كونها في ناعتيتها أقوىٰ منها، و ذلک كالإضافة و الأين و الوضع و المتىٰ و الفعل و الإنفعال و الجدة. فلو صحّ ذلک الدليل على نفي جنسية العرض لصحّ نفي جنسية هذه المقولات بأسرها.

فإن قلت: إنّ هذه المقولات لمّا كانت أجناساً عاليةً تكون لامحالة بسائط خارجية و ذهنية؛ فلايصحّ تحديدها، لتتالي الإشكال فيها من جهة أخذ الأُمور الخارجة عنها في حدودها.

قلت: فحينئذٍ لايصحّ التشكيک في نفي جنسية العرض بأخذ الأمر الخارج عن حقيقته فيها.[1]

فقد انصرح أنّ العرض كساير الأعراض النسبية؛ و ما أُجيب عن الإشكال الوارد فيها فهو بعينه ما أُجيب عن هذا.

ثمّ إنّ البسيط على قسمين:

أحدهما: ما يؤدّى تصوّر لوازمها إلى حاقّ تصوّره؛ فيكون إطلاق الحدّ عليه على التوسّع.

---

۱. ح: «و هذا قول سديد ... في حدّ شيء منها أنّه عرض» و أنت تعلم أنّ المصنّف ـ دام ظلّه ـ لمّا حقّق أنّ العرض حقيقته حقيقة ناعتية بحسب سنخ تقرّره لكونه من العوارض اللاحقة للسواد و البياض، بل هما بحسب سنخ ذاتهما مع عزل النظر عن الفصول المضمّنة و غيرها من العوارض؛ و ذلک على ما عليه سنّة المقولات النسبية كالإضافة و الأين و الوضع و المتىٰ و الفعل و الإنفعال و الجدة؛ حيث زعم أنّها من الأجناس العالية مع كونها في باب النسبية أقوىٰ ممّا عليه حقيقة العرض. فلو صحّ ما ذكره في نفي جنسيته لصحّ في نفي جنسية هذه المقولات كما لايخفى على أولى النهى. بل نفي جنسية الجوهر لأخذ النسبة السلبية فيه: أعني المهيّة الموجودة لا في الموضوع.

و القول بأنّ المقولات النسبية و الجوهر لمّا كانت أجناساً عاليةً تكون حقائق بسيطة: فلايصحّ تحديدها في الواقع ليمكن القول بأخذ الأمر الخارج فيه، بل إنّما تعريفها بالرسوم المؤدّية إلى ذواتها ممّا ينهدم بنيان ما حكم بأنّه سديد من الإستدلال على نفي جنسية العرض أيضاً حيث إنّه حلّ للنقض لا جواب عنه؛ تدبّر تعرف أنّه ليس بينه ـ دام بقائه ـ و بين الرئيس مخالفة أصلاً في ذلک و انّ ما سلكه هيهنا على سبيل.

و ثانيهما: ما لايؤدّى تصوّره إلى حاقّ تصوّره؛ فيكون إطلاق الحدّ عليه توسّعاً على توسّعٍ. فلذا قال الشيخ في الحكمة المشرقية: «إنّ الأشياء المركّبة قد توجد لها حدود غير مركّبة من الأجناس و الفصول، و بعض البسائط لها لوازم يوصل الذهنَ تصوّرُها إلى حاقّ الملزومات و تعريفها بها لايقصر عن التعريف بالحدّ.»

ثمّ قال: «فهذا ما ذكرته في المنطق؛ و واجب الوجود ليس بمركّب فلا حدّ له؛ و إذ هو منفصل الحقيقة عمّا عداه فليس له لازمٌ يوصل تصوّره[۱] العقلَ إلى حقيقته، بل لا وصول للعقول إلى حقيقته. فإذن لا تعريف يقوم مقام الحدّ» انتهى؛ و هو صريح في المدّعىٰ.

ثمّ نعود إلى الرأس فنقول: إنّ ما اختاره ـ دام ظلّه ـ في جنسية العرض لاينافي ما وقع عن الشيخ و إن كان بظاهره ينافي بعضَ مقالاته الصادرة عنه[۲] مساعدةً[۳] مع شركائه حيث قال[۴] في أوّل كتاب شفائه[۵]: «و أمّا هذا الكتاب فأكثر بسطاً و أشدّ مع الشركاء من المشّائين مساعدةً» ثمّ قال: «و من أراد الحقَّ على طريقٍ فيه ترضٍّ مّا إلى الشركاء و بسطٌ كثيرٌ و تلويحٌ إلى ما لو فُطن به لاستغنى[۶] عن الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب»[۷] انتهى كلامه[۸].

ثمّ إنّ ما يدلّ[۹] على[۱۰] تلك المساعدة[۱۱] ما وقع عنه بقوله:[۱۲] «لكنّهم قالوا» إلى آخره.

و أمّا إشاراته الشافية إلى رحيق الختام ما قاله[۱۳] في فصل آخر من هذا الكتاب جواباً عن الشُبَه الموردة في أمر الجوهر للفئة المهوّشة حيث قال:[۱۴] «و أمّا نحن فنقول: إنّ هذا

---

۱. ق: قصوره.
۲. ح: ـ فقد انصرح أنّ العرض كساير الأعراض النسبية .. بعض مقالاته الصادرة عنه.
۳. ح: المساعدة.
۴. ح: مع شركائه حسب ما أفاده.
۵. ق: في أوّل هذا الكتاب.
۶. الشفاء: استُغني.
۷. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقالة الأولى، الفصل الأوّل) ص ۱۰.
۸. ق: ـ كلامه.
۹. ح: ـ ثمّ إنّ ما يدلّ.
۱۰. ح: منادياً على.
۱۱. ح: + حيث قال.
۱۲. ح: ـ ما وقع عنه بقوله.
۱۳. ح: و أمّا إشاراته إلى ما هو الحقّ في هذا المرام بحسب ما وعده على ما نقلناه من الكلام فبقوله.
۱۴. ح: ـ حيث قال.

مستحيل فاسد. فإنّ هذه المقائيس كلّها فاسدة و نقول: أوّلاً إنّا نعني بالجوهر الشيءَ الذي حقيقة ذاته توجد من غير أن يكون في موضوع البتّة؛ أي حقيقة ذاته لاتوجد في شيء البتّة كجزء منه وجوداً يكون مع ذلک بحيث لايمكن مفارقته إيّاه و هو قائم وحده، و انّ العرض هو الأمر الذي لابدّ لوجوده من أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة حتّى انّ مهيّته لاتحصل[1] موجودةً إلّا أن يكون لها شيء يكون هو في ذلک الشيء بهذه الصفة. فإنّ هذه الأشياء[2] على قسمين: شيء ذاته و حقيقته مستغنية عن أن يكون في شيء من الأشياء كوجود الشيء في موضوعه، و شيء لابدّ له أن يكون في شيء من الأشياء[3] بهذه الصفة؛ فكلّ شيء إمّا جوهر و إمّا عرض.»[4]

ثمّ نصّ على المقصود نصّاً جميلاً حيث قال:[5] «و نقول من رأس أيضاً:[6] إنّا[7] لو كنّا قلنا: إنّ الشيء إذا قيس إلى شيءٍ هو فيه لم‌يخلو[8] إمّا أن يكون فيه على أنّه في موضوع؛ أي على أنّه موضوعه أو لايكون. فإن كان كذلک[9] فهو عرض، و إن لم‌يكن كذلک و هو فيه فهو جوهر[10].

فكان[11] هذا المذهب صحيحاً لكنّا لسنا نقول هكذا بل نقول: إنّ الشيء إذا كان في نفسه غير مفتقر إلى موضوع البتّة، و هذا الذي هو فيه إن كان في شيء أو في غيره فهو جوهر، و إن كان في نفسه محتاجاً إلى موضوعٍ يكون فيه أيّ شيءٍ كان هذا الموضوع ـ كان هذا أو غيره[12] ـ فهو عرض.»

ثمّ قال: «و أظنّ مَن سمع هذا ثمّ ثبت على أنّ شيئاً[13] واحداً يكون جوهراً و عرضاً

---

۱. ق: لايحصل.
۲. الشفاء: بهذه الصفة. و إذ الأشياء.
۳. ق و ح: ـ كوجود الشيء ... من الأشياء.
۴. الشفاء (المنطق. ج ۱. المقولات، المقالة الأولى، الفصل السادس) ص ۴۶.
۵. ح: ثمّ صرّح بالمقصود تارةً أُخرى بقوله.
۶. ق: ـ أيضاً.
۷. الشفاء: إنّه.
۸. الشفاء: لم يخل.
۹. الشفاء: ـ كذلک.
۱۰. الشفاء: + فيه.
۱۱. الشفاء: لكان.
۱۲. الشفاء: أو غير هذا.
۱۳. ق: ثبت على الاشيا.

فقد خلع الإنصاف »[۱] انتهى كلامه[۲].

و هو صريح في[۳] أنّ[۴] خصوصية أنحاء الظروف و الأوعية لاغية في حقيقة الشيء في نفسها غير مبدّلة لها عن حقيقتها و إلّا لكانت عرضياتها الخارجة عنها مبدّلة لها و هو باطل بالضرورة العقل.[۵]

ثمّ إنّ المحقّقين من المشّائين عن آخرهم على أنّ العلم من مقولة المعلوم إن جوهراً فجوهر و إن عرضاً فعرض.

و أمّا ما يتراأى من ظاهر عبارة الإلهيات فهو أنّ مناط الجوهرية هو الوجود العيني؛ فينافيه ما وقع عنه في هذا الفنّ من ذلك الكتاب، لكنّ المنافاة مندفعة بما أشار إليه في هذا الكتاب من المساعدة مع الشركاء في الصناعة و الإشارة إلى الحقّ.

فقد انصرح أنّ ما سلكه ـ دام ظلّه ـ هيهنا بصراحته و الناظر المتميّز المتبصّر في أطرافه يحيط بمرامه سيّما أنّه قال: « و أظنّ أنّ مَن سمع هذا ثمّ ثبت على أنّ شيئاً واحداً يكون جوهراً و عرضاً فقد خلع الإنصاف. »[۶]

و لعلّ هذا[۷] ﴿ النَبَأ العَظِيْم الَّذِى هُمْ فِيْهِ مُخْتَلِفُونَ[۸] ﴾[۹] ما قرع صماخ العلّامة الدواني[۱۰] حيث ذهب إلى[۱۱] أنّ مناط الجوهرية و العرضية هو الوجود الخارجي، و لا السيّد السند

---

۱. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الأولى، الفصل السادس) ص ۵۱.
۲. ق: ـ كلامه.
۳. ح: ـ و هو صريح في.
۴. ح: منادياً على أنّ.
۵. ح: خصوصية أنحاء الظروف ـ من العين و العقل ـ ليس ممّا يختلف بها حقيقة الشيء لكونها من عوارضها.
۶. ح: ـ ثمّ إنّ المحقّقين من المشّائين عن آخرهم ... فقد خلع الإنصاف.
۷. ح: و كان هذا النبأ القدسي.
۸. النبأ / ۲ ـ ۳.
۹. ح: ـ ﴿ النَبَأ العَظِيْم الَّذِى هُمْ فِيْهِ مُخْتَلِفُونَ ﴾.
۱۰. ح: صماخ بعض الأجلاء المتأخّرة.
۱۱. ح: + صحّة كون أمر واحد جوهراً و عرضاً بحسب الظرفين ذاهلاً عن أنّ العوارض المتأخّرة عن الشيء غير صالحة لأن تبدّله عن حقيقته؛ و سيأتي توجيهه فانتظر.
و بالجملة: انّه إذا نظر المتدبّر في سماء عقله بعد إحاطته بما ذكرناه لرأى اجتماع السعدين في دقيقة واحدة نورية و توافق الشريكين في رشحة قدسية يتصحّح بها أكثر مطالب الإلهيات و ينتظم بها جمّ غفير من الطبيعيات: و مَن لم‌يؤمن بما حقّقناه و لم‌يتنوّر سريرته بما نوّرناه فلْيستحدث لنفسه فطرة أُخرى كما يحكم به أولى النهى.

أيضاً حيث ذهب إلى أنّ مناط الجوهرية هو ذلك الوجود و أمّا مناط العرضية فهو الوجود المطلق و من هيهنا قال: إنّ العلم من مقولة الكيف بالحقيقة من دون أن يكون من قبيل تشبيه الأُمور الذهنية بالأُمور العينية، كما سلكه العلّامة الدواني.

و أمّا الظاهر من مسير الشيخ ـ على ما قرّرناه ـ فهو انّ مناط الجوهرية و العرضية هو نفس الوجود المطلق بل نفس المهيّة بما هي هي و خصوصية أنحاء الوجود لاغية فيه و هو بعينه ما سلكه ـ دام ظلّه ـ هيهنا.

ثمّ لايخفى: أنّه لايصحّ كون حقيقة وحدانية تحت مقولات متباينة على أن يكون هي أجناساً لها و هي نوع مندرج تحتها؛ و أمّا أنّه لايصحّ أن يكون تحت مقولات متباينة على أن يكون هي عرضيات لها صادقة عليها بالذات و إن لم‌يكن ذلک في مرتبة ذاته فلضرورة[۱] أنّه يصحّ أن يكون أمرٌ مّا شخصي كزيد مثلاً جوهراً و مضافاً. أمّا الأوّل فبالنظر إلى ذاته بذاته؛ و أمّا الثاني فلكونه أباً و إبناً كما صرّح به الفيلسوف و غيره. فيصحّ أن يكون العلم من مقولة المعلوم بالذات و يكون مع ذلک تحت الكيفية أو الإضافة أو الفعل و الإنفعال؛ فلاتنافي بينهما كما فصّلناه في شرحنا.

و قد غفل المتأخّرون عن آخرهم من هذا حيث حكموا بالمنافاة بين كون العلم من مقولة المعلوم و بين كونه من مقولة الإضافة و غيرها ذهولاً عمّا قرّرنا على وفاق ما قاله الفيلسوف الأوّل و الشيخ و غيرهما كما ﴿سَنُقْرِئُکَ فَلاتَنْسَىٰ﴾[۲].[۳]

[۱۰] قال: «و أيضاً هذا المعنى طبيعة»

أقول: يشير بذلک إلى دليلٍ آخر على المطلوب بما تقريره: انّ العرض لو لم‌يكن جنساً عالياً لتلک المقولات لكان أمراً عارضاً لها قائماً بها و انّ خصوصية كلّ منها لمّا كانت لاغيةً في عروضه لها و صدقه عليها؛ فتعيّن من ذلک أمر مشترک بينها يكون صدقه على

---

۱. ق: فلاضرورة.
۲. الأعلىٰ / ۶.
۳. ح: ـ أنّ مناط الجوهرية و العرضية هو الوجود الخارجي. و لا السيّد السند ... سنقرئک فلاتنسىٰ.

تلک المقولات من تلقائها؛ فیرجع الأمر بالآخرة إلی أمرٍ ذاتيٍ مشترکٍ بـینها لئـلّایلزم تمادي السلسلة إلی ما لایتناهی.[۱]

فإن قلت: إنّه لو صحّ هذا لزم أن یکون الجنس العالي منحصراً في واحـد؛ حـیث إنّ خصوصیة کلّ واحدة من هذه المقولات العشر ملغاة في صدق الموجود و الممکن علیها ـ و هو ظاهر ـ فیلزم أن یکون بینها مشترک ذاتي یقال في جواب ما هو، مطابق لصدق کلّ واحد منها علیها؛ فیکون جنساً عالیاً.[۲]

قلت: إنّ الإمکان لمّا کان عبارةً عن لاضرورة الطرفین یکون مطابقه عدم اقـتضاء الضرورة لا اقتضاء عدمها؛ فیکون مطابق صدقه و مصداق حمله هو عدم ذلک الإقتضاء لا اقتضاء العدم و لا تساوي الطرفین. فلذا تری الحکماء أنّهم یستدلّون علی بطلان کفایة الأولویة الذاتیة للممکن في وجوده؛ فلو کان الإمکان حقیقته هو التساوي لما أُحتیج إلی ذلک؛ ضرورةَ أنّ تساوي الوجود و العدم للـممکن یـنافي أولویـةَ أحـدهما عـلی مـا لایخفی.[۳]

---

۱. ح: إشارة لطیفة إلی دلیل آخر علی المطلوب بما حاصله: انّ العرض لو لم‌یکن جنساً عالیاً لکان أمـراً عـارضاً لتلک المقولات التسع؛ فیلزم أن یکون بإزائه ذاتي مشترک بینها و إلّا لتسلسل الأمر إلی لا نهایة ـ کما لایخفی علی الوریٰ ـ بناءً علی أنّه لمّا کانت خصوصیة کلّ منها ملغاةً فلیس بدٌّ من أمر آخر مشترک بینها تکون شاکلة خصوصیة کلّ منها علی هذه الشاکلة؛ فیرجع الأمر بالاخرة إلی ذاتي مشترک بینها و هل هو إلّا جنس عالٍ لها؟

۲. ق: منحصراً في واحد: لصدق الممکن علی هذه المقولات التسع و غیرها من مقولة الجوهر. و من الظاهر أنّ خصوصیة کلّ منها لاغیة فیه؛ فینتهي الأمر إلی ذاتي مشترک دفعاً للدور و التسلسل.

۳. ح: قلت: إنّ الإمکان هو سلب ضرورتَي الوجودِ و العدمِ و من لوازمه لا علی أن یقتضیه ذات الممکن ـ کما في اللوازم المصطلحة ـ لیتوجّه إلیه ذلک، بل علی أنّه لمّا لم‌یقتض شیئاً منهما فیتصحّح به صدقه علیه؛ و الفرق بین صدق شيء علی شيء باقتضائه له و بین صدقه علیه بعدم اقتضائه لمقابله بیّنٌ. فقد انحلّ الإعتراض بأسره مع ظهور اشتراک لوازم المهیّة بین المعنیین. نعم انه باقٍ علی القول بأنّه تساوي الطرفین إن لم‌ترجع حقیقته إلی هذا.

و أمّا الأمر في صدق الموجود علیها فبأن یقال: إنّ جمیع ذرّات عالم الإمکـان لمّـا کـانت مـتشارکةً فـي الإستناد إلی الجاعل القیّوم الواجب بالذات ـ تعالی عزّه ـ حسب ما علمت سابقاً فاحکم بأنّ مطابقه ما هو معه علی ما ینادي به ظاهر قوله ـ جلّ و علا ـ: ﴿ وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَمَا کُنْتُمْ ﴾ [الحدید / ۴] بل أقرب إلیه من قرب ذاته و ذاتیاته إلیه؛ لأنّه منشأ حقیقته و مبنی حقیقته؛ و إلیه الإشارة الإلهیة بقوله ـ الکریم ـ: ﴿ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ ﴾ [ق / ۱۶].

فإن قلت: إنّ الوجودُ لمّا كان صادقاً على تلك المقولات و من البيّن أنّه ليس أمـراً عدمياً فيلزم من ذلك وجودُ أمرٍ مشتركٍ ذاتي بينها.

قلت: إنّه لمّا كان معنى مصدرياً ينتزع من الذات من جهة استنادها إلى الجاعل فيكون هذا الإستناد ما بإزائه في جميع المقولات.

و بالجملة: انّ الممكنات في ذواتها مستنده إليه ـ تعالى ـ فيكون مبدأ صدقه عليها هو ذاته الحقّة من كلّ جهة و إن كانت تلك الذوات ممّا ينتزع هو منها؛ و من هيهنا قيل:[۱] إنّ[۲] معية ذات الحقّ ـ سبحانه ـ بالممكنات[۳] ليس إلّا قيّوميّته ـ تعالى ـ لها؛ و قد يعبّر عن ذلك الإرتباط بالإنتساب المجهول الكُنه على ما إليه الإشارة بقول من قال:[۴] كلّ ما قـيل أو يقال في تقريب تلك النسبة الشريفة القدسية فهو تبعيد بوجهٍ؛ هذا.

و الحقّ انّه ليست تلك النسبة إلّا المبدئية فأتقن ذلك فإنّ في ذلك ﴿لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيْدٌ﴾[۵] و لكن دفع الإشكال بلزوم أن لايكون من المعقولات الثانية لوجود مطابقه في الخارج ممّا يلائم هذا المقام؛ فلنذكر طرفاً صالحاً إذا حان حينه بعون اللّه الملك العلّام.[۶]

فإن قلت:[۷] إنّ الفصلَ لمّا كان مقولاً على الفصول البسيطة و الجنسَ على الأجناس العالية يلزم لامحالة عدم بساطة شيء منها؛ فـيكون للأجـناس العـالية جـنس عـالٍ؛ فلاتكون هي عاليةً.

و أيضاً: انّ الجنس لمّا كان عرضاً عامّاً مقيساً إلى ما يقسّمه من الفصول يكون بإزائه أمر مشترک ذاتي فيها؛ فلاتكون بسيطةً.[۸]

---

۱. ح: ـ فإن قلت: إنّ الوجود لمّا كان صادقاً ... و من هيهنا قيل.

۲. ح: فلذا تسمع انّ.

۳. ح: بالمهيّات الممكنة و الذوات المتقرّرة.

۴. ق: ـ ما إليه الإشارة بقول من قال.

۵. قٓ / ۳۷.

۶. ق: ـ هذا و الحقّ انّه ليست تلك النسبة ... الملك العلّام.

۷. ح: + إنّ هيهنا إشكالاً آخر و هو.

۸. ق: على الأجناس العالية؛ فيلزم من ذلک أن لايكون تلک الأجناس عاليات و لا تلک الفصول بسيطات؛ لاندراجها تحت ذاتيٍ مشتركٍ بينها.

قلت: إنّ الجنسية و الفصلية و النوعية لمّا كانت اعتبارات عقلية[١] لذات واحدة ـ لكونها[٢] معقولات ثانية ـ فيرجع اعتبار الأمر المشترک فيها إلى النسبة الإعتبارية العقلية.

إذا تقرّر هذا[٣] فنقول:[۴]

إن أُريد بلزوم تحقّق[۵] ذلک القدر المشترک الذي بإزاء الجنس و الفصل المقولين على الأجناس و الفصول[۶] لزومُه في الواقع[٧] مع قطع النظر عن الإعتبارات العقلية و خصوصيات الرعايات[٨] الذهنية فهو ممنوع و السند ظاهر.

و إن أُريد به لزومُه[٩] في الذهن بحسب خصوصيته ـ أي[١٠] النسبة العقلية المشتركة بين تلک الخصوصيات ـ فهو مسلّم من غير فساد.

و لصعوبة ذلک الإشكال ذهب بعض الأعلام إلى أنّ اللازم المشترک جنس و المختصّ فصل و تلک البسائط متباينة الذوات بالضرورة؛ و أنت تعلم أنّه لايفي بدفع الإشكال بل يوجب إيراداً آخر و هو أنّ ذلک المشترک لمّا كان من عوارضها و من الظاهر أنّ خصوصية كلّ منها لاغية فيه فيلزم هنالک ذاتي مشترک بينها لاستحالة الدور و التسلسل؛ فليتأمّل.[١١]

فقد استبان لک دفاع هذا الإشكال إن كنت من أهل الحال؛ و نعم شاهد صدق عليه ما أشار إليه صاحب الشفاء فيه بقوله:[١٢] «إذ المعنى الذي يُدلّ عليه بلفظ الجنس ليس يكون

١. ق: اعتبارات ذهنية.
٢. ق: كانت.
٣. ق: ـ إذا تقرّر هذا.
۴. ق: ثمّ نقول.
۵. ق: ـ تحقّق.
۶. ح: ـ الذي بإزاء الجنس و الفصل المقولين على الأجناس و الفصول.
٧. ق: ـ في الواقع.
٨. ق: ـ العقلية و خصوصيات الرعايات.
٩. ق: و إن أُريد بلزومه له.
١٠. ح: أعني.
١١. ح: و أنت تعلم أنّه إمّا أن يرجع إلى ما حقّقناه على أن يكون المعنيّ من اللازم هو اللازم العقلي و إمّا إلى ما يتوجّه عليه القول بأنّ انتزاع هذا اللازم المشترک من عدّة خصوصيات ليس له بدٌّ من ذاتي مشترک لئلّا يلزم التسلسل.
١٢. ق: لاستحالة الدور و التسلسل فليتأمّل. ثمّ إنّ ما لوحّنا إليه آنفاً قد أشار إليه صاحب الشفاء حيث قال.

جنساً إلّا على نحو من التصوّر. إذ ما عبّر عنه و لو بأدنى اعتبارٍ لم‌يكن جنساً و كذلک كلّ واحد من الكلّيات المشهورة.» انتهى كلامه منادياً على بطلان ما يتوهّم من لزوم كونها من التعمّليات لاعتبار الإعتبارات فيها؛ فانتقِشْ هذه الرشحات الملكية بلوح البال فأطرحْ خلف قاف ما قيل أو يقال.[۱]

[۱۱] قال: «بل هو من عرضياتها اللاحقة و كذلک».

أقول:[۲] يشعر ببطلان ما قيل[۳] انّ للجوهر تعريفين:

أحدهما: المهيّة التي من شأنها أن توجد في الأعيان لا في موضوع.

و ثانيهما: الموجود بالفعل لا في موضوع.

و انّ للعرض تعريفاً واحداً؛ أي الموجود بالفعل في الموضوع؛ و بنى على ذلک أنّه لا منافاة بين الجوهر و العرض، إنّما المنافاة بين المقولات الجوهرية و العرضية إلّا أنّ الجوهر لايصدق عليه مفهوم العرض إلّا بحسب خصوص الوجود الذهني.[۴]

و وجه البطلان: انّ[۵] حدّ كلّ حقيقة إنّما يكون واحداً[۶] سواء كان حدّاً حقيقياً أو[۷] توسّعياً، و من هيهنا قال الشيخ[۸] في رابعة البرهان: «انّ الحدّ الحقيقي للشيء الواحد لايكون إلّا واحداً؛ فذلک يظهر إذا عرفنا ما[۹] الحدّ[۱۰] الحقيقي، و عرفنا أنّه مساوٍ لذات الشيء من وجهين:

أحدهما: من جهة الحمل و الإنعكاس

۱. ق: ـ انتهى كلامه منادياً ... ما قيل أو يقال.
۲. ح: + تلخيص هذا الكلام ـ أدام اللّه تعالى قائله إلى يوم القيام ـ الردّ على من ذهب إلى.
۳. ح: ـ يشعر ببطلان ما قيل.
۴. ح: + و ذلک حيث إنّ هذا الحكم تحكّمٌ صرفٌ لا اتّجاه له إلى دار السلام بناءً على أن ليس.
۵. ح: ـ و وجه البطلان: انّ.
۶. ح: حدّ كلّ حقيقة إلّا واحد.
۷. ح: + حدّاً.
۸. ح: توسّعياً؛ فلذا قال رئيس الصناعة.
۹. ق و ح: ـ ما.
۱۰. ق: بالحدّ.

و الثاني: من جهة استيفاء كلّ معني ذاتي[۱] داخل في مهيّته حتّى يساويه؛ فتكون[۲] صورة معقولة مساويةً لصورته الموجودة؛ و معلوم أنّ مثل هذا الحدّ لايكون للذات الواحدة[۳] إلّا واحداً[۴].»[۵]

و كذلک البسيط الذي لايمكن تحليله إلى معانٍ متكثّرة هي ذاتياته كالجنس العالي للمقولة و فصول الأنواع و الأجناس كلّها لايكون له بحسب نفس[۶] جوهره إلّا حدّ توسّعي واحد.

و من هيهنا[۷] ظهر حال[۸] ما قيل من أنّ الأجزاء الخارجية للمركّب حدّ حقيقي أيضاً، بناءً على أنّ الأجزاء الخارجية إنّما هي أجزاء للمهيّة المركّبة الخارجية بحسب خصوص وجودها في الخارج، و خصوصيات أنحاء الوجود ملغاة[۹] في نفس حقيقة الشيء و ذاتياته[۱۰].

فإذا تقرّر هذا فنقول:[۱۱]

إن أُريد بصحّة أن يكون للجوهر تعريفان أنّه يكون له حدّان حقيقيان أو حدّان توسّعيان فهو باطل.[۱۲]

و إن أُريد به[۱۳] أن يكون له تعريفان مطلقاً فهو مسلّم[۱۴] لكنّ الأمر في العرض أيضاً على هذه الشاكلة.

و من هيهنا قال الشيخ:[۱۵] « إنّ الموجود بالفعل في الأعيان لا في موضوع ليس مقوّماً

۱. ق و ح: + له.
۲. الشفاء: و يكون؛ ق: فيكون.
۳. ح: لذات واحدة.
۴. ق: إلّا واحدة ح: إلاّ حدّ واحد.
۵. الشفاء (المنطق، ج ۳، البرهان، المقالة الرابعة، الفصل الثاني) ص ۲۷۲.
۶. ق: ـ نفس.
۷. ح: ـ و من هيهنا.
۸. ح: فقد ظهر بطلان.
۹. ق: لاغية.
۱۰. ح: ذاته.
۱۱. ح: + إنّه.
۱۲. ح: حدّان حقيقيّين أو حدّان توسّعيّين فمستبين الفساد إن تركتَ اللجاجةَ و العنادَ.
۱۳. ق: ـ به.
۱۴. ح: مطلقاً فمسلّم.
۱۵. ح: فلذا تسمع الرئيس في شفائه انّه يقول: فقدبان.

لمهيّة زيد و لا لشيء من الجواهر، بل هو أمرٌ[۱] يلحق لحوقَ الموجود الذي هـو لاحـق لمهيّة[۲] الأشياء كما علمت. فليس هذا جنساً بل الأوّل؛ و لذلک إذا كان شيء مهيّته هي الوجود كان منزّهاً عن الموضوع لم يكن[۳] جنساً؛ فلايشارک[۴] الجواهر بمعنى أنّها أشياء و معانٍ انّما يلحقها الوجود إذا لحق بهذه الصفة، بل لايوجد أمر مـقوّم لذلک الشـيء[۵] و لنوعيات الجواهر بالشركة. فإنّ ما هو ذاتي لذلک الشيء فنظيره عرضي[۶] لهذه[۷] كالوجود الحاصل؛ كيف كان و ما هو ذاتي لهذه النوعيات من مفهوم معنى الجوهرية غير مقول على ذلک؛ فإنّه ليس هناک مهيّة غير الوجود[۸] يلحقها الوجود.»[۹]

ثمّ إنّه ـ دام ظلّه ـ أشار حيث قال:[۱۰] «إنّ هذا المعنى عـرضي للـجواهـر[۱۱]»[۱۲] إلى توجيه ما عليه المحقّق الدواني[۱۳] من أنّ الجوهر في الأعيان[۱۴] عرض في الأذهـان،[۱۵] لصدق مفهوم العرض عليه ـ و هو الموجود بالفعل في الموضوع ـ مع عدم لزوم انقلاب الجوهر عن حقيقته[۱۶]؛ حيث إنّ ذلک المفهوم ليس حقيقة[۱۷]، جوهرية[۱۸] بـل هـو مـن الأُمور اللاحقة له بحسب خصوص وجوده في الذهن، و أمّا حقيقته[۱۹] فغير متبدّلة بحسب أنحاء الظروف و الأوعية.[۲۰]

قال الشيخ في الشفاء[۲۱] في جواب التشكيک الذي ذكره فيه:[۲۲] «إنّ قولنا:[۲۳] «الجوهر هو

۱. ق و ح: ـ أمر.
۲. ح: + هذه.
۳. ق: لم يک.
۴. الشفاء: لم يكن في جنس، و لايشارک.
۵. ق و ح: ـ الشيء.
۶. الشفاء: عرض.
۷. ق و ح: عرضي لنوعيات الجواهر.
۸. ح: + هذا.
۹. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثالثة، الفصل الأوّل) ص ۹۳.
۱۰. ح: ثمّ لايخفى أنّ في كلامه ـ دام ظلّه ـ حيث أفاد.
۱۱. ق: للجوهر.
۱۲. ح: + إشارة لطيفة.
۱۳. ح: ما عليه بعض المحقّقين.
۱۴. ح: في العين.
۱۵. ح: في العقل.
۱۶. ح: انقلاب الحقيقة.
۱۷. ح: حيث إنّ الموجود بالفعل في الموضوع ليس حقيقة.
۱۸. ق: جوهريته.
۱۹. ح: + في الواقع.
۲۰. ح: ـ و الأوعية.
۲۱. ح: فلذا تسمع الرئيس في شفائه انّه يقول.
۲۲. ح: ذكره هناک.
۲۳. الشفاء: + انّ.

الموجود لا في موضوع» لسنا نعني بالموجود فيه حال الموجود من حيث هو موجود،[۱] لِما نوضحه عن قريب؛ و لو كان كذلک لاستحال أن تجعل الكلّيات جواهر؛ و ذلک لأنّها لا وجود لها في الأعيان ألبتّة و إنّما وجودها في النفس كوجود شيء في موضوع»[۲] انتهى.

و لا يخفى: أنّ في ما وقع عنه بقوله: «لاستحال أن تجعل الكلّيات جواهر» و ما استدلّ عليه بذلک الإستدلال نظراً؛ لأنّ الطبائع الكلّية موجودة في الأعيان، و لعلّ المراد به وجودها الإمتيازي الإنفرادي لا الخلطي الإتّحادي.

ثمّ قال متّصلاً بما نقلناه[۳]:[۴] «و لو عني بالموجود ذلک ـ و هو الموجود في الأعيان ـ لكان الأمر بالحقيقة على ما يذهب إليه المشكّكون، و ليس الأمر كذلک بل المراد[۵] بالموجود[۶] لا في موضوع المعني و المهيّة التي يلزمها[۷] في الأعيان إذا وجدت أن يكون وجودها لا في موضوع؛ مثال ذلک[۸] ما يقال: «ذلک ضاحک» أي[۹] من شأنه أن يضحک عند التعجّب.

و إذا شئت أن يظهر لک الفرق بين الأمرين و أنّ أحدهما معنى[۱۰] الجوهر و الآخر ليس كذلک فتأمّل شخصاً مّا كزيدٍ إذا غاب عنک أو نوعاً مّا من الجواهر مع إمكان انصرامه[۱۱] عن العالم ـ لو كان انصرامه[۱۲] ممكناً ـ أو نوعاً ممّا يشکّ في وجوده؛ فإنّک تعلم أنّ مهيّة إذا كانت موجودةً في الأعيان كانت لا في موضوع، و تعلم أنّ هذا المعنى هو المقوّم الأوّل لحقيقته، كما تعلم أنّه جوهر و لا تعلم أنّه هل هو موجود بالفعل في الأعيان[۱۳] لا في

---

۱. ق و ح: من حيث هي موجودة.
۲. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثالثة، الفصل الأول) ص ۹۲.
۳. ق: نقلنا.
۴. ح: ـ انتهى و لا يخفى أنّ في ... بما نقلناه.
۵. الشفاء: على ما يذهبون إليه، و كان بعضها قبل بعض، بل يعنون.
۶. ق: ـ بالموجود.
۷. الشفاء: تلزمها.
۸. الشفاء: مثل ما يقال: «ضاحک» أي من شأنه عند التعجّب أن يضحک.
۹. ح: ـ أي.
۱۰. ق و ح: بمعنى.
۱۱. ق و ح: انصرافه.
۱۲. ق و ح: ـ لو كان انصرامه.
۱۳. الشفاء: في الأعيان بالفعل.

موضوع[۱]، بل ربّما كان عندك معدوماً.»[۲] انتهى كلامه.[۳]

ثمّ إنّ بهمنيار قد حصّل ذلك في كتابه التحصيل[۴] بقوله: «اعلم أنّ الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل: وجود الإنسان إنساناً، و قد يكون بالعرض مثل: وجود زيد أبيض؛ فلنشتغل بالموجود الذي بالذات فنقول: إنّ الموجود بالذات ينقسم إلى[۵] قسمين:

أحدهما: الموجود في شيء آخر ذلك الشيء[۶] متحصّل القوامِ و النوعِ في نفسه، لا كوجود جزء منه من غير أن يصحّ مفارقته لذلك الشيء، و هذا يخصّ باسم الموجود في موضوع و هو العرض.

و الثاني: الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة؛ فلايكون في موضوع ألبتّة و هذا هو المخصوص باسم الجوهر.

فإن كان العرض موجوداً في العرض[۷] كالسرعة في الحركة، و الإستقامة في الخطّ، و الشكل في السطح، كان أيضاً»[۸] إلى أن قال[۹]: «و هذا الرسم هو بحسب قاطيغورياس و على الوجه المشهور، و التحقيق[۱۰] ما ذكرناه متقدّماً[۱۱]»[۱۲] انتهى ما حصّله؛[۱۳] و مراده ممّا تقدّم هو أنّ حقيقة مهيّة إذا كانت موجودةً كانت لا في موضوع.[۱۴]

ثمّ لايخفى:[۱۵] أنّ المصنّف ـ دام ظلّه ـ و إن أشار في هذا الكتاب[۱۶] إلى توجيه ما عليه الفاضل الدواني[۱۷] بوجهٍ مّا[۱۸] لكنّ الحقّ انّ كلامه عنده لا يخلو عن شائبة؛ و ذلك[۱۹] حيث

---

۱. ح: ـ و تعلم أنّ هذا المعنى هو المقوّم الأوّل ... في موضوع.
۲. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثانية، الفصل الأوّل) ص ۹۲.
۳. ق: ـ انتهى كلامه.
۴. ح: انتهى كلامه و قد حصّله صاحب التحصيل فيه.
۵. ح: ـ إلى.
۶. التحصيل: + الآخر.
۷. ح: موجوداً في الأعيان.
۸. ق: ـ بقوله «اعلم أنّ الوجود ...» إلى أن.
۹. ق: ثمّ قال.
۱۰. ح: و المشهور؛ فالحقيق.
۱۱. ق و ح: مقدّماً.
۱۲. التحصيل، صص ۲۹۳ ـ ۲۹۴.
۱۳. ق: ـ ما حصّله.
۱۴. ح: ـ و مراده ممّا تقدّم ... كانت لا في موضوع.
۱۵. ق: ـ لايخفى.
۱۶. ح: ـ في هذا الكتاب.
۱۷. ح: ما عليه بعض الأجلاء.
۱۸. ق: ـ بوجهٍ مّا.
۱۹. ح: ـ و ذلك.

إنّ[۱] الجوهر المعقول ليس هو بحسب نفس جوهره قائماً بالذهن، بل إنّما قيامه به[۲] بحسب خصوصيته[۳] المتمثّلة في الذهن من حيث هي متمثّلة فيه؛ و ذلك بالحقيقة علم بالجوهر لا جوهر، و هو عرض بحسب تلك الخصوصية في جميع أنحاء الوجود. فالحكم بأنّ الموجود بالفعل في الذهن ـ كما نحن بصدده ـ إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع باطل. لأنّ[۴] ما هو عرض بحسب خصوصيته المتمثّلة القائمة بالذهن لو وجد في الخارج لكان[۵] عرضاً[۶] بحاله؛ لصدق حقيقته[۷] عليه؛ و تبدّل الحقائق بأنحاء الظروف غير مستقيم.

فإن قلت: إنّه يحكم بجوهرية تلك الحقيقة المعقولة بحسب نفسها لا بما أنّها هذا المتمثّل الذهني بخصوصه و هو الأمر العرضي و العلم بالحقيقة الجوهرية.

قلت: إنّ ذلك في الخارج و في نفس الأمر، و في العقل أيضاً جوهر، و خصوصية الإفتقار إليه بتشخّصة العقلي لاينافيه؛ لاستغنائه بحسب سنخ حقيقته عن الموضوع.

و بالجملة: انّ ما هو عرض حقيقةً فهو عرض في أىّ ظرفٍ كان و إن كان جوهراً كذلك فهو جوهر مطلقاً. فالحكم بكون الشيء عرضاً في الذهن و جوهراً في العين تحكّمٌ صرفٌ لايوافقة سلطانُ العقل و لا حكمُ البرهان؛ و لعلّ الشيخ أشار إلى ذلك[۸] في التعليقات حيث قال:[۹] «الجوهر من حيث هو معنى إذا وجد كان وجوده لا في موضوع، و

---

۱. ح: لكنّ الحقّ عنده انّه ليس كلامه خالياً عن المغشوشية. حيث إنّ صيرفيّ العقل حين ما يذيبه في كورة النظر يرى أنّ.

۲. ح: ـ قيامه به.

۳. ق: خصوصية.

۴. ح: لا في موضوع مغشوش: حيث إنّ.

۵. ق: كان.

۶. حاشية «ح»: و من هيهنا يظهر فائدة جليلة لابدّ من ذكرها و هي انّ العلم قد يطلق و يراد به الصورة الحاصلة و قد يطلق و يراد به ارتسام الصورة؛ فعلى الأوّل يكون العلم من مقولة المعلوم و على الثاني من مقولة العرض: فلا تدافع بين ما يقال: إنّ العلم من الكيفيات النفسانية و بين ما يقال: إنّه من مقولة المعلوم إن جوهراً فجوهر و إن عرضاً فعرض. «منه»

۷. ق: حقيقة.

۸. ح: تحكّم صرف على ما استبان لک من بُطْنان الصدق: فأمكنک أن تتلو على من لم‌يتنوّر بما نوّر لک قوله ـ تعالى قدسه ـ: ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾ قال الرئيس.

۹. ح: ـ حيث قال.

المعقول منه في النفس هو عرض فيها[۱]، و هو أنّه إذا وجد كان وجوده لا في موضوع، و[۲] يكون ذلک لازماً من لوازمه لا حدّه»[۳] و قال أيضاً فيها: «إذا عقلت مهيّة و حصلت في العقل لم تتغيّر[۴] عن حقيقتها و هذا المعقول منه هو من لوازمه لا مهيّته.»[۵]

و الحاصل: انّ فاقة[۶] الشيء إلى المحلّ إذا كانت ناشيةً[۷] عن خصوصية أحدهما[۸]؛ فلايكون[۹] مناطاً لعرضيته؛ و إلى جملة[۱۰] ذلک أشار ـ دام ظلّه ـ بقوله:[۱۱] «و لكن من جهة الوجود الذهني فقط و من حيث خصوص حصولها في الذهن و بحسب شخصيتها الذهنية»[۱۲] فأحسن تدبّره ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾[۱۳].[۱۴]

ثمّ لايخفى: أنّ العلم قد يطلق و يراد به الصورة الحاصلة، و قد يطلق و يراد به ارتسام الصورة. فعلى الأوّل يكون من مقولة المعلوم و على الثاني من مقولة العرض؛ و أمّا ما أسلفناه فهو الحقّ القراح.

ثمّ نقول: إنّ ما وقع عن الشيخ[۱۵] بقوله: «و لو عني بالموجود ذلک و هو الموجود في

---

۱. ق: عرض منها.

۲. ق: + المعقول منه في النفس هو عرض منها و هو أنّه إذا وجد كان وجوده لا في موضوع و.

۳. التعليقات. ص ۷۳، ۱۴۴ و ۱۴۶.

۴. ق: يتغيّر.

۵. التعليقات، ص ۷۳.

۶. ح: و بالجملة انّ افتقار.

۷. ح: ناشياً.

۸. ق: ـ أحدهما.

۹. ح: فليس.

۱۰. ق: ـ جملة.

۱۱. ح: و إلى جملة ذلک الإشارة القدسية بقوله دام ظلّه.

۱۲. راجع، ص ۲۰۵.

۱۳. الإسراء / ۷۹.

۱۴. ق: ـ فأحسن تدبّره ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾. ح: + فإن اكتحلت بصر عقلك تارةً أُخرى و حدقته في ابصار الشموس الساطعة على الوجه الأحرى لسطع لک حقيقة ما سار إليه نصير الملّة و الدين من كون الجوهرية و العرضية من ثواني المعقولات كالشمس في رابعة السماء؛ و ذلک حيثما علمت أنّ لكلّ منهما خواصّ يعرضها و لواحق يعتريها في المرتبة المتأخّرة عن ذاتها بناءً على أنّها عبارة عن نحو وجودها [ح: + في] بالفعل في موضوع أو لا في موضوع مع الإحتياج في إثباتها إلى وسط كما سلكه في تجريده حسب ما إليه الإشارة اللطيفة بقول رئيس الصناعة حيث قال: «فإنّک تعلم أنّ مهيّة إذا كانت» إلى قوله: «و لايعلم أنّه هل موجود بالفعل» فأحسن تدبّره. و أمّا استدلاله ـ نوّر اللّه مرقده ـ باختلاف الأنواع بالأولوية فعلى محاذاة ما أشار إليه الرئيس.

۱۵. ح: ـ ثمّ لايخفى أنّ العلم قد يطلق ... ما وقع عن الشيخ.

الأعيان على ما يذهبون ـ أي المشكّكون ـ إليه فكان بعضها قبل بعض»[۱] إلى آخره[۲] إشارة إلى أنّ حقيقة الجوهر لو كانت هو الموجود بالفعل لا في الموضوع لكان بعضها قبل بعض؛ لأنّه يصدق على الأنواع الجوهرية بالتقدّم و التأخّر؛ لكون بعضها علّةَ بعضٍ، و هو على خلاف ما عليه أمره إذا كانت حقيقته مهيّة في حدّ ذاتها و قوام حقيقتها بحيث لو وجدت كانت لا في موضوع؛ و ذلک لأنّها ذاتية لأنواعها المندرجة تحتها؛ فيكون صدقها عليها لا بعلّة و لا علّية مطلقاً. فلايصحّ أن يكون بعضها قبل بعضٍ.

فإن قلت: إنّ مطابق صدق الذاتي على الذات لمّا كان نفس تلک الذات فإذا كانت الأنواع الجوهرية بعضها قبل بعضٍ ـ كالمفارقات و الهيولانيات ـ يكون صدقها على بعض

---

۱. قد مرّ مأخذ هذا القول.

۲. ح: + و ذلک حيث ما علمت أنّ للممكنات سلسلة طولية يكون فيها بعض الأنواع ـ كالجواهر العوالي ـ متقدّماً على بعض آخر منها تقدّماً بالذات و الطبيعة؛ فيكون قبله بحسب الوجود و الهويّة؛ فيكون صدق الموجود بالفعل لا في الموضوع عليها بالأولوية كما ذهب إليه الأوّل [أي نصير الملّة و الدين] أو الأوّلية على ما ذهب إليه الآخر [أي الرئيس] و ذلک حيث إنّ صدقه على السوافل لمّا كان مشروطاً بصدقه على العوالي و كذلک الأمر بين العوالي؛ فيصحّ الحكم بأوّلية صدقه و أولويته معاً من هذه الحيثية و إن كان الثاني هو الأولى في الذهاب على ما يحكم به اولوا الألباب؛ حيث إنّ المعتبر في صدقه أولوية على شيء و لا أولوية على شيء آخر أن يكون نفس ذات الشيء الأوّل مطابق صدقه دون الآخر سواء كان صدقه عليه من تلقاء استناده إلى الأوّل أم لا؛ و ظاهر أنّ مطابق الموجودية ليس نفس ذات الممكن من حيث ذاته.

و أمّا الأوّلية فلمّا كانت راجعةً إلى علّية الأوّل للآخر فلايلزم أن يكون مطابقاً لما يصدق عليه من الموجودية و إن لزم أن يكون المنتزع عنه للموجودية أوّلاً و بالذات بالإستناد إلى الجاعل بالذات.

و أمّا أولوية صدقه على مبدأ الكلّ فلكونه بذاته منشأً لانتزاعه و مصداق صدقه بنفس حقيقته لا انّ مفهوم الموجود أو الموجود المعلوم كُنه حقيقته ﴿ سُبْحَانَ رَبِّکَ رَبِّ العِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الصافّات / ۱۸۰] و ذلک حيث إنّ الأوّل مفهوم كلّي و الواجب متقدّس عنه. و أمّا الثاني فلأنّه أمر اعتباري لايمكن أن يكون حقيقة الحقائق.

ثمّ إن سئلت عن الحقّ فهو انّه لايصحّ أن يكون الموجود لا في موضوع مقولاً بالتشكيک بينه ـ تعالى عزّه ـ و بين أفراد الجواهر على ما نصّ عليه رؤساء هذه الصناعة بأنّه لمّا كان حمل الموجود لا في موضوع على وجود الواجب و وجود ساير الموجودات لم‌يكن بالتواطؤ و لا بالتشكيک كان حمل الموجود لا في موضوع عليها ليس حملاً جنسياً و لا بالتشكيک؛ و إنّما السرّ في ذلک انّ المعنيّ منه وجود شيء إذا وجد كان وجوده لا في موضوع و نعني من ذلک في الواجب ـ تعالى قدسه ـ الوجود دائماً أبداً.

و بالجملة: انّه يصحّ الحكم بأولوية الوجود و أوّليته بالقياس إلى أنواع الجوهر و العرض دون الواجب ـ تعالى ـ و إن كان أولوية مطلق الوجود مقيساً إليه ـ تعالى قدسه ـ بمطابقته له بذاته و ذلک حيث قال الرئيس في شفائه.

أفرادها أوّلاً و على الآخر منها ثانياً و إلّا لزم أن لايكون مطابق صدق ما هو ذاتي لشيء على ذلك الشيء نفس ذاته. مثلاً إنّ العقل المفارق علّة للهيولى فيكون بذاته متقدّماً عليها؛ فلو لم يصدق الجوهر عليه أوّلاً لزم تخلّف ما هو ذاتي له عنه، هذا خلف.

و من البيّن: أنّ الهيولى لمّا لم تكن في مرتبة العقل المفارق فلا محالة يكون صدق الجوهر عليها متأخّراً عن صدقه عليه. فيلزم جريان التشكيك في الذاتي.

قلت: إنّ ذلك التقدّم ليس من وجوه التشكيك التي من جملتها التقدّم و التأخّر المعتبر فيه كون المتقدّم علّةً لاتّصاف المتأخّر بما يقال عليه من التشكيك، و من الظاهر أنّ ثبوت ذاتي الشيء له لايحتاج إلى علّة أصلاً؛ فلايصحّ كون المفارق علّةً لاتّصاف الهيولى بالجوهرية و إلّا لما كان ذلك ذاتياً له؛ و ذلك بخلاف ما عليه أمر الوجود بالفعل لا في موضوع؛ لأنّه من العرضيات؛ فيصحّ أن يجري ذلك فيه، كما أشار إليه الشيخ بقوله:[۱] «إنّ من المعاني المقولة بالتشكيك هو الوجود؛[۲] فإنّه ليس موجوداً فيها على صورة واحدة من كلّ وجه؛ فإنّه موجود لبعضها قبل و لبعضها بعد. فإنّ الوجود للجوهر قبل الوجود لساير ما يتبعه.

و أيضاً: فإنّ الوجود لبعض الجواهر قبله لبعض[۳]، و كذلك الوجود لبعض الأعراض قبله لبعض[۴]. فهذا طريق التقدّم و التأخّر.

و كذلك قد[۵] يختلف من طريق الأحرىٰ و الأولىٰ[۶]. فإنّ الوجود لبعض الأشياء من ذاته و لبعضها من[۷] غيره، و الموجود بذاته أولىٰ بالوجود من الموجود بغيره،[۸] و كلّ ما هو متقدّم بمعنى فهو أولىٰ به من غير عكس. فقد يكون شيئان يشتركان في معنىً من المعاني

---

۱. ح: -إشارة إلى أنّ حقيقة الجوهر لو كانت هو الموجود بالفعل... الشيخ بقوله.
۲. الشفاء: -إنّ من المعاني المقولة بالتشكيك هو الوجود.
۳. الشفاء: + الجواهر.
۴. الشفاء: + الأعراض.
۵. ق و ح: -قد.
۶. الشفاء: الأولىٰ و الأحرىٰ.
۷. ح: عن.
۸. ق و ح: -والموجود بذاته ... بغيره.

و ليس هو لأحدهما قبل؛ بل هما فيه معاً لكن أحدهما أولىٰ به لكونه[١] أتمّ فيه و أثبت.»[٢]

و لايخفى على أولى النهىٰ أنّه يشير به إلى الأولوية بمعنى[٣] آخر و هو أنّ المتقدّم بذاته مصداق صدقه؛ و ذلک ينحصر في القيّوم الواجب الوجود ـ تعالى ـ فيجتمع فيه الأولوية و الأوّلية[٤] معاً.[٥]

قال بهمنيار في التحصيل:[٦] «انّ الوجود يحمل على ما تحته حملَ التشكيک لا حملَ التواطؤ؛ و معنى ذلک أنّ الوجود الذي لا سبب له مقدّم بالطبع على الوجود الذي له سبب، و كذلک وجود الجوهر متقدّم على وجود العرض[٧]. فإنّ بعض الوجود أقـوىٰ و بـعضه أضعف.[٨]»[٩]

و قال الشيخ في الشفاء:[١٠] «انّه إذا كان شيئان يشتركان في طبيعة أمر و كان هذا الأمر للأوّل بذاته و للآخر بواسطته كان الأوّل[١١] أولىٰ» انتهى[١٢].

ثمّ[١٣] لا يخفى أنّ كون التقدّم و التأخر التشكيكي في الموجود لا في موضوع بالقياس

---

١. الشفاء: لأنّه.

٢. الشفاء (المنطق، ج ١، المقولات، المقالة الأولى، الفصل الثاني) ص ١٠.

٣. ق: معنى.

۴. ق: الأولوية و الأولوية.

۵. ح: ـ و لايخفى على أولى النهىٰ ... الأوّلية معاً.

۶. ح: قال صاحب التحصيل فيه.

٧. التحصيل: + و أيضاً.

٨. التحصيل، ص ٢٨١.

٩. ح: + ثمّ اعلم أنّ في اختياره [أي الرئيس] في ما نقلناه عنه سابقاً سبيل الأوّلية لا الأولوية في اعتبار الموجود في الأعيان إشارة لطيفة إلى أنّ المختار عنده كون ما يتّصف بأولوية الوجود أن يكون مطابقه و ذلک على ما عليه الحقيقة القيّومية.

١٠. ح: و قال تارةً أُخرى في شفائه.

١١. ح: الأولى.

١٢. ح: ـ انتهى.

١٣. ح: + إنّ صاحب التجريد و التفريد لمّا رأى أنّ هذا الإطلاق لاينافي آخر حيث قال: «إذا كان شيئان» و قد صرّح بالآخر أيضاً بقوله: «فقد يكون شيئان» فيصحّ التمسّک في المطلوب بذيل أولوية صدقه؛ فعدم تعرّض صاحب التجريد للأوّلية و صاحب الشفاء لأختها من باب الكفاية بالأحرى؛ و يشبه أيضاً أنّه لمّا رأى تعرّض صاحب الشفاء لواحدة منهما فقد تعرّض للأُخرى هيهنا على صحّة الإستدلال بها أيضاً على ما هو المرام كما لايخفى على الأعلام.

ثمّ اعلم أنّه يُشَمّ ممّا ذكره الرئيس من التقدّم و التأخّر في الوجود لا في موضوع في أنواع الجواهر رائحة منافاة مع ما ذكره بعد إبطال كون الموجود لا في موضوع مقولاً بالتشكيک على وجود واجب الوجود و ساير الوجودات بقوله: «فقد بطل هيهنا أيضاً اعتبار التشكيک الذي يكون في وجود الأعراض و وجود الجواهر» انتهى كلامه؛ و يمكن التوفيق بينهما بأدنىٰ عناية؛ فتدبّر تعرف أنّ ما حصّله صاحب التحصيل فيه بقوله.

إلى أنواع الجواهر ينافي ما وقع عن[1] بهمنيار في التحصيل حيث قال:[2] «فالهيولىٰ و الصورة أخلق بالوجود من الجسم و لا أخلق بأن يكون موجوداً لا في موضوع من الجسم.[3]»[4] انتهى.

و لعلّ المراد من الموجود بالفعل لا في موضوعٍ مهيّةٌ شأنها و حقيقتها في حدّ ذاتها بحيث لو وجدت كانت لا في موضوع من قبيل إطلاق اللازم و إرادة الملزوم؛ فلا تنافي بينه و بين كون التقدّم و التأخّر يجريان في الموجود بالفعل لا في موضوع.

ثمّ لايخفى: أنّ صاحب الإشراق في كتابه المطارحات قد اشتبه عليه أمر حقيقة الجوهر بما هو من خواصّه ثمّ اعترض على صاحب الشفاء بعدم كونه جنساً لما تحته؛ و الظاهر أنّ الحكيم الطوسي ـ قدّس سرّه ـ قد نظر فيه حيث حكم بما علمته و كذا أورد فيها ما ينشأ عن ذلک الإشتباه من طرائق شتّىٰ و قد أوردناه في شرحنا على إلهيات كتاب الشفاء على الوجه الأتمّ الأوفىٰ؛ ثمّ جدير بنا لو أشرنا إليه بوجهٍ مّا حيث إنّ أكثر علماء

---

١. ق: عنه.

٢. ح: ـ لايخفى أنّ كون ... حيث قال.

٣. التحصيل، ص ٣٠٠.

٤. ح: + هذا كلامه يوافق ما حقّق استاده من وجهٍ و يخالفه من وجهٍ و مع ذلک يذهب إلى تشكيک الوجود المطلق مقيساً إلى الجزء و الكلّ على ما قال في تحصيله أيضاً. و أمّا الفصل البسيط كالنطق فإنّه جزء للجوهر و ما يكون جزءً للجوهر يجب أن يكون أقدم من الجوهر و ما يكون أقدم من الجوهر فلايصحّ أن يكون عرضاً؛ إذ الجوهر ـ كما علمت ـ يقوّم العرض و ما يقوّم شيئاً فهو أقدم منه؛ فالجوهر أقدم من العرض.

و لنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: و أمّا الإستدلال الأخير من صاحب التجريد و التفريد بقوله: «و المعقول منهما اشتراكه عرضي» فغنيّ عن البيان بعد ما علمت حقيقة الحال؛ و إليه الإشارة اللطيفة بقول رئيس الصناعة حيث أطلق عليه تارةً اللحوق و اُخرى العروض.

ثمّ بما ظهر لک توافقه مع ما عليه الرئيس فسطوع شموس الإشارات القدسية إلى ما* عليه هذان الحبران عن اُفق سماء الإيمان ممّا لايتيسّر [من السرّ و الخفاء] عنک إن كنت من أهل العرفان: فأتقن ذلک و كن من الشاكرين حيث أن ذلّ فيه أقدام عقول المتأخّرين في شرح كلام نصير الملّة و الدين، و الحمد للّه ربّ العالمين.

---

*. حاشية «ح»: أي من حيث تجويز كلّ منهما الأولوية و الأوّلية باعتبارين على فرض جواز أن يكون الموجود بالفعل لا في الموضوع مقولاً بالتشكيک و إلّا عرفت أمره حسب ما نقلنا عنه أيضاً.

ثمّ لايخفى الأمر في المخالفة بينهما من سبيل آخر و هو انّ رئيس الصناعة لمّا جوّز لكلّ من الجوهر و العرض تعريفين حدّاً و رسماً حكم بكون الثاني في كلّ منهما مقولاً بالتشكيک؛ و أمّا صاحب التجريد فإنّه لمّا جوّز التعريفين للأوّل دون الثاني لكونه حكم بالتفصيل في الأوّل دون الثاني كما لايخفى؛ تدبّر. «منه»

زماننا لفي غفلة عن هذا؛ فنقول: إنّـه قـال صـاحب الإشـراق فـي ذلك الكـتاب: «إنّ الجوهرية أيضاً ليست في الأعيان أمراً زائداً على الجسمية بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهراً. إذ الجوهرية عندنا ليست إلّا كمال مهيّة الشيء على وجهٍ يستغني في قوامه عن المحلّ.» ثمّ قال: «و المشّاؤون عرّفوه بأنّه الموجود لا فـي مـوضوع؛ فـنفي الموضوع سلبي و الموجودية عرضية. فإذا قال الذابّ عنهم إنّ الجوهرية أمر آخر يصعب عليه شرحه و إثباته على المنازع. ثمّ إذا كانت أمراً آخر موجوداً في الجسم فلها وجود لا في موضوع؛ فتكون موصوفةً بالجوهرية و يعود الكلام إلى جوهر الجوهر فيتسلسل إلى غير النهاية» انتهى.

و لا يخفى: أنّ جواب ما ذكره بقوله: «و المشّاؤون عرّفوه» إلى آخره هو أنّهم رسموه لا حدّوه، كما يشعر به ما وقع عن الشيخ بقوله: «يظهر لك الفرق بين الأمرين انّ أحدهما معنى الجوهر» إلى آخره.

ثمّ إنّه لا يصعب على المشّائين بل إنّما يصعب على صاحب المطارحات فهمُه مع كونه مصرّحاً به في إشاراته فضلاً عن تصريحاته و ذلك حيث قال فيها: «وهم و تنبيه: و ربّما ظنّ أنّ معنى الموجود لا في الموضوع يعمّ الأوّلَ و غيرَه عمومَ الجنس؛ فيقع تحت جنس الجوهر؛ و هذا خطأ. فإنّ الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني[1] به الموجود بالفعل وجوداً لا في موضوع حتّى يكون مَن عرف أنّ زيداً هو في نفسه جوهر عرف منه أنّه موجود بالفعل أصلاً فضلاً عن كيفية ذلك الوجود، بل معنىً مّا يحمل على الجوهر كالرسم؛ و تشترك فيه الجواهر النوعية عند القوّة كما تشترك[2] في الجنس هو أنّه مهيّة و حقيقة إنمّا يكون وجودها لا في موضوع؛ و هذا الحمل يكون على زيد و عمرو لذاتيهما[3] لا لعلّة؛ و أمّا كونه موجوداً بالفعل الذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لا في موضوع فقد يكون له لعلّة[4] فكيف يكون[5] المركّب منه و من معنى زائد؟ فالذي يمكن أن

---

١. ق: نعني.
٢. ق: يشترك.
٣. ق: ـ لذاتيهما.
۴. الإشارات و التنبيهات: بعلّة.
۵. الإشارات و التنبيهات: ـ يكون.

يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود أصلاً؛ لأنّه ليس ذا مهيّة يلزمها هذا الحكم، بل الوجود للواجب له[1] كما لمهيّة غيره»[2] انتهى.

و لايخفى: أنّه صريح في أنّ حقيقة الجوهر ليست إلّا هذا لا الموجود بالفعل لا في موضوع.

ثمّ إنّ ما ذكره بقوله: «إذا كانت أمراً آخر موجوداً في الجسم» لايخفى ما فيه. لأنّ الجوهر بحقيقته المأخوذة بلا شرط شيء متّحد مع أنواعه المندرجة تحته كالجسم مثلاً و هذا كما ترى أمر ساير الأجناس بالقياس إلى ما يندرج تحتها من الأنواع و لايلزم من ذلک أن يكون مهيّة الجوهر متّصفةً بالجوهرية؛ و ذلک على أن يكون هناک مهيّة أُخرى هي الجوهرية بل لايكون هناک إلّا جوهرية واحدة يكون حملها عليها حملَ حقيقة الشيء على نفسه.

ثمّ على تقدير كون المراد من الجوهرية المحمولة عليها هو الوجود بالفعل لا في موضوع لايلزم منه ذلک أيضاً؛ ضرورة أنّه من قبيل صدق رسوم الشيء على ذلک الشيء، و كما لايلزم التسلسل من صدق عرضي الشيء عليه كذلک لايلزم هيهنا كما لايخفى.

و الحاصل: انّ ما ركن إليه هذا الفيلسوف الإشراقي الذي يدّعى علمه بالأشياء كما هي من زيادة الجوهر على الأجسام بحسب الأعيان خروجٌ عن مسلک الدليل و شريعة البرهان؛ ضرورةَ اتّحاد الأجناس مع ما لها من الأنواع عند الحكماء. فلو لزم[3] على هذا التقدير لزم أيضاً على ذلک التقدير، كما لايخفى على الناقد البصير.

و بالجملة: انّ كون الجوهرية عبارةً عن كمال مهيّة الشيء الذي جعلُه بعينه هو جعلُها بعينها؛ و الجواب عن هذا مشترک بينه و بين هذا.

و من هيهنا لاح أنّ نصير الحكماء قد أخذ ما ذكره عن صاحب الإشراق مع أنّ الظاهر

---

١. ق: ـ له.

٢. الإشارت و التنبيهات، ج ٣، ص ۶۴.

٣. ق: فلو لم لزم.

من الشفاء عدم جنسية ما هو رسم له لا ما عليه حدّه في جوهر ذاته و قوام حقيقته.[١]

[١٢] قال[٢]: «التي هي[٣] فرائض الحقيقة»

أقول: يعني كمالاتها التي تكون لها بحسب طبيعتها المرسلة و من تلقاء حقيقتها اللابشرط الشيئية أو كمالاتها التي يتحلّى بها سواء كانت مستندةً إليها أم لا.

[١٣] قال[۴]: «أو نوافلها»

أقول: إشارة إلى كمالاتها التي تكون لها بحسب مرتبتها الشخصية و من تلقائها أو إلى كمالاتها التي تكون لها سواء كانت مستندةً إليها أم لا.[۵]

[١٤] قال[۶]: «كمالات بالقوّة»

أقول: يشمل النفوس السماوية و الإنسانية و إن كانت القوّة في إحديهما قوّةَ التخيّلات و الأوضاع و الحركات دون التعقّل و في الأُخرى قوّةَ كِلَيهما معاً.

و أيضاً: انّ التعقّل في إحديهما مبدأ التخيّل و في الأُخرى التخيّل مبدأ التعقّل. كما يشعر به ما قاله المعلّم الثاني من أنّ الفلك يعقل هذه الأشياء ثمّ يتخيّلها. و نحن نتخيّل الشيء أوّلاً و نعقله ثانياً.

و من هيهنا لاح الفرق بين فصل النفوس السماوية و بين فصل الأنفس الإنسانية.

و بالجملة: انّ النفس اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان و الملائكة السماوية؛ فحدّ المعنى الأوّل أنّه كمال أوّل لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوّة. و حدّ النفس بالمعنى الثاني أنّه جوهر غير جسم كمال لجسم فحرّك له بالإختيار عن مبدأ نطقي ـ أي

---

١. ح: ـ انتهى؛ و لعلّ المراد من الموجود بالفعل لا في موضوع مهيّةٌ شأنها و حقيقتها ... و قوام حقيقته.
٢. ح: قوله.
٣. ح: مِن.
۴. ح: و قوله.
۵. ق: ـ قال: «التي من فرائض الحقيقة» ... إليها أم لا.
۶. ح: قوله.

عقلي ـ بالفعل أو بالقوّة، و الذي بالقوّة فصل هو النفس الإنسانية و الذي بالفعل هو فصل أو خاصّة للنفس الفلكية.

ثمّ إنّ كون المعقولات بالقوّة نظراً إلى النفوس الإنسانية ما عليه الحكماء المشّاؤون حيث ذهب الإشراقيّون إلى أنّ معقولاتها ثابتة لها بالفعل دائماً لكن الأبدان الظلمانية حجاب جوهر نفسها عن إدراكها؛ فإذا ارتاضت بالمجاهدات النفسانية فقد أشرقت بنور ربّها فيرىٰ في ذاتها ما فيها من السناء الأبهىٰ و البهاء الأقدس الأسنىٰ و البلد الطيّب يخرج نباته بإذن ربّه و الذي خبث لا يخرج إلّا بكذا.

ثمّ إنّ قوله ـ دام ظلّه ـ: «في فطرتها الأولىٰ» لو كان عبارةً عن مرتبة ذات الشيء بما هي هي يشمل الجواهر المفارقة حيث إنّها قابلة قبولاً ذاتياً لا زمانياً و لا دهرياً و إلّا لانحصر في النفوس.

ثمّ إنّ تلك الجواهر المجرّدة القابلة للصفات بالذات تكون هذه الصفات فيها لا عنها بل فيها عن غيرها.

ثمّ إنّ قوله ـ دام ظلّه ـ: «في فطرتها الأولىٰ» يناسب الإمكان الذاتي لتلك الجواهر كما أنّ قوله: «في الفطرة الثانية» يناسب استنادها إلى باريها تعالى؛ لأنّ الإمكان الذاتي و إن كان من مراتب المجعول لكنّه سابق على تأثير الجاعل فيها و علّة لتعلّق تأثيره بها.[1]

---

١. ح: قوله: «كمالات بالقوّة» يشمل الأنفس الفلكية و الجواهر المقدّسة الإنسية لتشاركهما في قوّة الكمالات في فطرتهما الأولىٰ في الجملة؛ و ذلك حيث إنّه لايخلو إمّا أن يكون بالقوّة لها ما سوى الإدراك التعقّلي من التخيّلات و الحركات و الأوضاع أم لا. فعلى الأوّل هو الأوّل و على الثاني هو الآخر حسب ما إليه الإشارة أيضاً في كلام رئيس مشّائية الإسلام بقوله: «الفلك يعقل هذه الأشياء ثمّ يتخيّلها، و نحن نتخيّل الشيء أوّلاً و نعقله» انتهى كلامه منادياً على أنّ معقولاته بالفعل لعدم اكتسابها من التخيّلات لتقدّمها عليها؛ فلايجري فيها التجدّد و القوّة بخلاف معقولات الأنفس الإنسية.

و بهذا ظهر الفرق بين فصل الفلك و بين فصل الإنسان ـ أعني الناطق ـ بحسب فعلية المعقولات في أحدهما بالفعل و في الأُخرى بالقوّة و مع ذلك يكون ما عداها من الأوضاع و الحركات و الفيوض و الإشراقات بالقوّة لعدم انتهاء الغاية؛ فلذا تسمع الرئيس تارةً أُخرى انّه يقول في تعاليقه: لمّا كانت النفس الفلكية متحرّكةً نحوَ الكمال الأوّل و هو المفارق و لم يكن ذلك الكمال ما لم يبلغ بالحركة صار كلّ حدٍّ ينتهي إليه في الحركة علّة لأن يطلب حدّاً آخر و كذلك إلى ما لا نهاية.

←

[۱۵] قال[۱]: «مضمّنة فيها القوّة»

أقول: أي الإستعدادية و ذلک على أن يكـون فـصلها المـقوّم لهـا لا أنّـها شـيء و استعدادها شيء آخر، بل على أن يكون ذلک من اعتبارات ذاتها.

و بالجملة: انّ الهيولىٰ حقيقة مستعدّة لما هو صالح[۲] لها[۳] لا على أن تكون هي مـن

→

ثمّ اعلم أنّ كون معقولات الأنفس الإنسانية بالقوّة فممّا عليه الرؤساء المشّائية. و أمّا مسير أفلاطن الإلهي و عساكره الإشراقية فإلى أنّها مركوزة بالفعل فيها و إنّما ذهولها عنها لتعلّقها بـهذه ﴿ القَـرْيَة الظَّـالِمِ أَهْـلُهَا ﴾ [النساء/ ۷۵]. فإذا استصقلت مرآتها بصقالة الرياضات و خلصت عن ظلمة الكـدورات فـقد أشـرقت أرض بواطنها بنور ربّها [اقتباس من:الزمر / ۶۹] و برز ما كان مكموناً فيها على تفاوت مراتب استعداداتها. البلد الطيّب يخرج نباته بإذن ربّه و الذي خبث لايخرج الإنكدام.

إن تدبّرت في كلام المصنّف ـدام بقائه ـلعلمت أنّه يصحّ أن يكون قوله: « في فطرتها الأولى » كفاية عن مرتبة الذات أيضاً فيشمل العقول الفعّالة لأن ﴿ لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً و لاكَبِيرَةً إلّا أَحْصَيٰها ﴾ [الكهف / ۴۹].

و بالجملة: انّ العوالي المقدّسة و إن لم‌يحم حومها حمامةُ القوّةَ و الإستعداد لتقدّسها عن الكدر و الموادّ على ما إليه الإشارة بقوله: « هي بالفعل في الفطرة الأولى » ولكنّها مع ذلک مغمورة في قوّة الذات و الصفات و إلّا لكانت واجبات بالذوات؛ فيكون بالقوّة من وجهٍ و بالفعل من وجهٍ. فلذا تسمع رئيس الصناعة انّه يقول تارةً انّ لها معنىً مّا بالقوّة و أُخرى انه ليس لها معنىً مّا بالقوّة.

و بالجملة: انّ كلّ وجودٍ و كلّ جمال وجودٍ رشحٌ فائضٌ من جنابه القيّومي و خيرٌ صادرٌ عن جوده الربوبي؛ فيكون هي تحلّيها بصفات الكمال و تزيّنها بسمات الجمال هالكةً نظراً إليها حقّةً بالقياس إلى مبدعه على ما إليه الإشارة الإلهية بقوله الكريم: ﴿ كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص / ۸۸].

و قد تلخّص من تضاعيف الكلام أنّ قوله ـدام ظلّه ـ: « في فطرتها الأولى » يناسب الإمكان الذاتي الذي لتلک الجواهر القادسة أيضاً كما انّ قوله: « في الفطرة الثانية » يناسب اسـتنادها إلى جـاعلها القـيّوم الواجب بالذات؛ و ذلک حيث إنّ الأوّل علّة للثاني حيث ما سمعت أنّه من الصفات السابقة على وجود الممكن على هذا الترتيب: « انّ الشيء أمكن، فاحتاج، فأوجب. فوجب. فأوجد، فوجد » فتفطّن هذه الدقيقة الحكمية فإنّها يليق بالتفطّن.

و بالجملة: انّ الفطرة الأولى المذكورة سابقاً للإشارة بالذات إلى العقول القادسة هي الفطرة الثانية هيهنا مقيسة إلى إمكانها الذاتي [الذي] هو العلّة المحوجة الذي يشابه الفطرة الأولى لتقدّمه؛ و إنّما قلنا: « يناسب » لأنّ كلامه ـدام ظلّه ـ هيهنا ليس إلّا في الأنفس الإنسانية المقابلة لتلک الجواهر المـقدّسة النـورانـية؛ فـتكون الإشارة فيه إلى ما يعتري لما يقابلها من الأنوار المقدّسة على سبيل العرض و التتبّع من غير لزوم تـداخـل القسمين.

فقد سطع أنّ هذه الفقرة إشارة إلى الأنفس الإنسية بالذات و إلى خواصّ العقول النورية بالعرض. و كون إمكان ذواتها علّة محوجة إلى جاعلها.

۱. ح: قوله.

۲. ح: لما يصلح.

۳. ق: له.

حيث هي هيولى شيئاً و من حيث هي مستعدّة شيئاً آخر، بل ليست هي إلّا[۱] مستعدّة؛ حيث إنّه ليس النوع و الفصل[۲] إلّا حقيقة واحدة و إنّما المغايرة[۳] بينهما في الملاحظة العقلية باعتبار.

و من هيهنا قيل:[۴] إنّ الإستعداد هو نفس الهيولى، و هذا التحديد الذي حدّت به ـ و هو انّه أمر مستعدّ ـ لا يكثّرها بحسب الخارج بل إنّما في الذهن.[۵]

ثمّ إنّ في قوله:[۶] «مضمّنة فيها» بطلان التشكيك بأنّ الهيولى من حيث ذاتها جوهر بالفعل؛ و[۷] أيضاً جوهر ذاتها مستعدّة لكلّ شيء؛ فيلزم أن تكون[۸] الهيولى أيضاً مركّبةً في ذاتها من أمرين بإزاء الحيثيتين في الخارج، كما يلزم ذلک في الجسم؛ و تفصيل القول هناک في كتاب الإيماضات و التشريقات[۹] و[۱۰] في كتاب الشفاء.[۱۱]

و من هنالک لاح سرّ ما تسمعهم يقولون في[۱۲] الفرق بين الهيولى و المعدوم بأنّ الهيولى معدوم بالعرض موجود بالذات، و المعدوم معدوم بالذات موجود بالعرض؛ أي يكون وجوده في العقل على الوجه الذي يقال إنّه متصوّر بالعقل.

فإن قلت: ما الفرق بين هيولى العنصرية و بين الهيولى الفلكية في ذلک؟

قلت: إنّ الهيولى عنصر لكون الصور لا لقوامها، و الثانية عنصر لقوامها لا لكونها، كما يلوح عمّا ذكره الشيخ في الشفاء بقوله: «في قوامه مثل موضوع السماء».

و تلخيص ذلک: انّ المعتبر في الأوّل كونه حاملاً لقوّة وجود الصورة و استعدادها أوّلاً ثمّ يصير حاملاً لوجودها ثانياً؛ فينتقل ذلک المحلّ بحسبه عن كونه عنصراً للكون إلى

---

۱. ق: بل ليست إلّا هي.
۲. ق: حيث إنّ النوع و الفصل ليس.
۳. ح: التغاير.
۴. ح: في الملاحظة العقلية باعتبار؛ فلذا تسمع رؤساء هذه الصناعة انّهم يقولون.
۵. ح: + و إذا تقرّر هذا ظهر أنّ في ما تلوناه عليک مع ما في الإشارة القدسية بقوله.
۶. ح: ـ ثمّ إنّ في قوله.
۷. ح: ـ و.
۸. ق: يكون.
۹. ح: + على محاذاة ما.
۱۰. ح: ـ و.
۱۱. ح: + و إن نظرت إليه تارةً أُخرى لسطع عن اُفق عقلک سرُّ ما تسمع من.
۱۲. ح: ـ و من هنالک لاح سرّ ما تسمعهم يقولون في.

كونه عنصراً للقوام؛ و المعتبر في الثاني كونه عنصراً للصورة و حاملاً لوجـودها أوّلاً و بالذات لا لقوّة وجودها؛ فلايكون عنصراً للكون بالذات و للقوام بالعرض، و ذلک كما عليه أمر الأوّل؛ فليتأمّل.

ثمّ إنّ معلّم الأوّل لمّا لم يستقص هيهنا حقّ الإستقصاء حيث تصدّئ للأوّل دون الثاني أشار الشيخ إلى ذلک في الشفاء حيث قال: «و يكون أيضاً إنّما نتكلّم على الموضوعات التي بالعرض.»[١]

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ كون الهيولى معدومةً بالعرض على الأوّل فمِن تلقاء كـون حقيقتها حقيقة الإستعداد لمطلق[٢] الصورة؛ فيكون خصوصياتها معدومةً لها و كذا غيرها من العوارض اللاحقة لها؛ و أمّا كون الهيولى معدومةً بالعرض فمِن تلقاء قوّة أوضاعها و حركاتها التي بها تستخرج ما في قوّة الهيولى العنصرية من النبات و المعادن و الحيوان.

ثمّ إنّ ما وقع عن الشيخ من[٣] «أنّ الهيولى لايحصل لها كلّ ما هي مستعدّة له معاً؛ لأنّ بعض ذلک يعوّقها عن بعض و بعضها سبب له في أن يستعدّ لبعض»[۴] يشمل العنصر للقوام

---

١. ح: ـ فإن قلت: ما الفرق بين هيولى العنصرية و بين الهيولى الفلكية ... على الموضوعات التي بالعرض.

٢. ق: مطلق.

٣. ح: على الوجه الذي يقال إنّه متصوّر بالعقل؛ و أمّا معدومية الهيولى الأُسطقسّية بالعرض فمن تلقاء كون حقيقتها حقيقة الإستعداد لمطلق الصورة: فتكون خصوصياتها معدومة لها و كذا غيرها من العوارض اللاحقة لها.

و أمّا معدومية هيوليات الأقاليم التسعة فمن تلقاء قوّة أوضاعها و حركاتها التي بها تولّد الحيوانات و تكوّن المعادن و النباتات لا على سبيل الإجتماع بل على طريق التجدّد و الإنقطاع؛ فلذا تسمع.

۴. ح: + و ما تسمع من أنّ الأجل ما بين وضعين تقتضيهما الحركتان كساير الأوضاع الجزئية تتبعها الأحوال المترادفة بين الأوضاع الكلّية المستتبعة كون الأعيان و فسادها؛ و لمّا كان من الأوضاع جزئيات تتبعها أحوالها المترادفة و كمالاتها المتعاقبة؛ فيكون كلّ طائفة من الأوضاع المترتّبة موجبة لكمال كلّ كائن أو حدوث حال من أحواله. و تغيّرها منحصر بين وضعين منهما: أحدهما يقتضي حدوثَ ذلک الكائن و الثاني يقتضي زوالَه؛ و الإمتداد الواقع بين هذين الوضعين مدّة بقاء الحادث إلى زواله الذي يقتضيه الوضع الأخير هو الكتاب، و ذلک ممّا يحتمل أن تكون إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ تعالى ـ: ﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾ [الرعد/ ٣٨] إن كان الأجل بمعنى انتهاء المدّة؛ و إن فسّرناه بمعنى جميع المدّة فكتابه هو الأمر، و النفس الحادث عند الوضع الأوّل مع ساير الأمور و الحالات هيهنا عند وضع وضع إلى نفس آخر مقارن للزوال و علّة لزوال الإمتداد: و لا شكّ أنّ تلک المدّة المذكورة متعيّنة بتقدّر أحوال ذلک الحادث بحسب أجزائها بحيث لايقع كلّ حال حال منها إلاّ في

←

أيضاً نظراً إلى ما له من اللواحق و الأعراض.[۱]

[۱۶] قال[۲]: «**قائمة الوجود و التشخّص**»

أقول: يشير بذلك إلى دفع[۳] شكٍّ تشبّث به فرفوريوس في كون شيء واحد جوهراً و عرضاً من وجهين؛ و ربّما يعتري ذلك للعلّامة الدواني أيضاً حيث إنّه يصدّق حدّ العرض على الصورة الشخصية الجسمية و النوعية القائمة بالمادّة أعراضاً لافتقارها إليها بهويّتها الشخصية.[۴]

و وجه الدفع ما علمت سابقاً من مناط الجوهرية و العرضية؛ فأحسن تذكّره.[۵]

ثمّ إنّ في تقديم الصورة الجسمية على النوعية في العبارة إشارة إلى ما قال الشيخ من أنّ[۶] الصورة الجسمية في كلّ شيءٍ متقدّمةٌ على الصورة التي للطبيعيات ـ أجناسها و أنواعها ـ كجسمية النار مثلاً؛ فإنّها متقدّمة على صورتها النوعية و هي النارية التي بها صارت النار ناراً و هي مقارنة لها.[۷]

←

جزء جزء معيّن من أجزاء ذلك الزمان.

و بالجملة: انّ الكتاب يكون عبارةً عن الأنفس المنطبعة الفلكية المنتقشة بجميع صور الجزئيات: و قد يعبّر عنه تارةً بكتاب المحو و الإثبات و أُخرى بعالم الإمكان الحاصل فيه الأشياء على وفق استعداداتها.

ثمّ لايخفى على الأذكياء أنّه يشبه أن يكون الكتاب عبارةً عن هذا على تقدير أن يكون الأجل عبارةً عن انتهاء المدّة أيضاً بل الظاهر أنّه ليس المعنيّ من الأجل إلّا هذا على ما ينادي به قوله ـ جلّ و علا ـ: ﴿ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَايَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَايَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [مع تفاوتٍ ما: الأعراف / ۳۴، يونس / ۱۱ و ۴۹ و النحل / ۶۱] على أن يشمل أجل الكون و الفساد و انّ وجود تلك الأوضاع و الحالات الواقعة لحادث حادث لمّا كانت ثابتة فيه لاينفع الفرار منه على ما يحتمل إليه الإشارة الإلهية الكريم: ﴿ لَنْ يَنْفَعَكُمُ الفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ المَوْتِ ﴾ [الأحزاب / ۱۶] و اللّه و رسوله عالم بمرموزات الأقوال و حقائق الأحوال.

۱. ح: ـ يشمل العنصر للقوام أيضاً نظراً إلى ما له من اللواحق و الأعراض.

۲. ح: قوله.

۳. ح: إشارة إلى دفاع.

۴. ح: و ربّما يعتري لبعض الأذكياء و هو انّه يلزم أن تكون الصورة الشخصية الجزئية و النوعية القائمة بالمادّة أعراضاً لافتقارها إليها؛ فيصدق حدّ العرض عليها.

۵. ق: ـ و وجه الدفع ... فأحسن تذكّره.

۶. ح: فأحسن تذكّره؛ و في تقديم المصنّف دام بقائه.

۷. ح: + هذا كلامه.

ثمّ بقي هيهنا شيء و هو[۱] أنّ المراد[۲] من الصورة الجسمية في كلام الشيخ[۳] هو الجسمية المطلقة المركّبة[۴] من المادّة[۵] و الصورة على ما أُفيد،[۶] و الحكم بتقدّمها عليها مع كون الصورة النوعية محصّلةً لها مبنيٌّ على رعاية الترتيب في سلسلة العود، و انّه[۷] ـ دام ظلّه ـ قد أخذ الصورة الشخصية و النوعية الحالّة في الهيولى؛ فلايمكن حملها على الطبيعة الجسمية[۸] بوجهين.[۹][۱۰]

و تحقيق المقام في تقديم الصورة الجسمية مبناه ما قد تحقّق في كتاب الإيماضات و التشريقات: انّ الصورة النوعية إمّا أنّ محلّها أوّلاً و بالذات الصورة الجسمية و إمّا أنّ الصورة الجسمية مصحِّحة كون الهيولى محلاًّ لها أوّلاً و بالذات. فالصورة[۱۱] الجسمية متقدّمة بحسب أنّها المحلّ أو[۱۲] المصحّح لمحلّية المحلّ، كما أنّ الهيولى متقدّمة على الصورة الجسمية من حيث المحلّية و إن كانت الصورة النوعية متقدّمةً على الصورة الجسمية تقدّماً بالذات و بالمرتبة العقلية، كما أنّ الصورة الجسمية متقدّمة على الهيولى تقدّماً بالذات و بالمرتبة العقلية؛ فأحسن التذكّر و التدبّر.[۱۳]

[۱۷] قال: «و هو العرض الذي لذاته[۱۴] يقبل المساواة»

أقول: لمّا فرغ المصنّف[۱۵] ـ دام ظلّه ـ[۱۶] عن ذكر الجنسين العاليّين شرع في بيان الأنواع الأوّلية للعرض بعد ما فرغ[۱۷] من الأقسام الأوّلية[۱۸] للجوهر.[۱۹]

---

۱. ق: ـ شيء و هو.
۲. ح: و لكن بقي هيهنا شيء و هو انّ المعنيّ.
۳. ح: في كلام الرئيس حسب ما افيد.
۴. ح: المطلقة المؤتلفة.
۵. ح: من الهيولى.
۶. ح: ـ على ما افيد.
۷. ح: العود؛ فإنّه.
۸. ح: ـ الجسمية.
۹. حاشية «ح»: أحدهما قيد الحلول في المادّة و ثانيهما الشخص.
۱۰. ح: + فلايكون هذا الكلام إشارةً إلى مسير الرئيس.
۱۱. ق: و الصورة.
۱۲. ق: و.
۱۳. ق: ـ فأحسن التذكّر و التدبّر.
۱۴. ق و ح: ـ لذاته.
۱۵. ق: ـ المصنّف.
۱۶. ح: دام بقائه.
۱۷. ح: بعد الفراغ.
۱۸. ح: الأقسام الجوهرية.
۱۹. ح: + و.

ثمّ إنّ الكمّ[۱] لمّا كان[۲] أعمّ وجوداً من الكيف و أصحّ وجوداً من بواقي[۳] المقولات النسبية[۴] قدّمه[۵] عليها. أمّا الأوّل فلوجوده في المفارقات الصرفة[۶] حيث إنّ علومها[۷] علوم انطباعية لا من جهة إحاطتها بأسبابها المؤدّية إلى شخصياتها كما في المبدأ الأوّل تعالى شأنه.[۸] إذ هي غير محيطة بعلّة العلل و مسبّب الأسباب ـ جلّ سلطانه ـ بل[۹] على سبيل علم بها فعليّ على وجوهها الكلّية التي في حيّز الإبداع علماً حصولياً ارتسامياً فعلياً لا انفعالياً.[۱۰]

و بالجملة: انّ علومها[۱۱] ليست من قبيل العلوم الإنفعالية المستفادة من وجوداتها[۱۲]، بل من جهة[۱۳] أنّها من مباديها و بالنسبة إليها كأنّها خلّاق لصورها،[۱۴] كما يلوح عمّا ذكره الشيخ[۱۵] في كتاب النفس[۱۶] بقوله[۱۷]: «و اعلم أنّه ليس في العقل المحض منهما[۱۸] تكثّر البتّة[۱۹] و لا ترتيب صورة فصورة، بل هو مبدأ لكلّ صورةٍ تفيض منها[۲۰] على النفس؛ و على هذا ينبغي أن تعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء؛ فإنّ عقلها[۲۱] هو العقل الفعّال للصور و[۲۲] الخلّاق لها لا الذي[۲۳] يكون للصور أو في صور؛ فالنفس[۲۴] التي

---

۱. ح: ـ ثمّ إنّ الكمّ.
۲. ح: + الكمّ.
۳. ق: البواقي.
۴. ق: ـ المقولات النسبية.
۵. ح: فقدّمه.
۶. ح: فلوجوده في العوالي الشاهقة بدونه.
۷. ح: + جامعة إمّا من الحقائق و العوارض الجسمانية؛ فالكيف و غيره.
۸. ق: ـ تعالى شأنه.
۹. ح: ـ بل.
۱۰. ح: + فتكون تلك الصور المرتسمة فيها هي القضاء و أمّا هي فمحلّها.
۱۱. ح: و بالجملة انّ علوم تلك الأنوار المقدّسة و الشواهق المرتفعة بالموجودات العالية و الكائنات السافلة.
۱۲. ق: وجود ذاتها.
۱۳. ق: ـ من جهة.
۱۴. ح: + كما إليه الإشارة بقول رئيس الصناعة.
۱۵. ح: ـ كما يلوح عمّا ذكره الشيخ.
۱۶. ق: ـ في كتاب النفس.
۱۷. ح: ـ بقوله؛ ق: + فصل في مراتب أفعال العقل و في أعلى مراتبها.
۱۸. ق و ح: ـ منهما.
۱۹. ق و ح: ـ البتّة.
۲۰. الشفاء: عنه.
۲۱. ق: علّتها.
۲۲. ق و ح: ـ و.
۲۳. ق و ح: التي.
۲۴. ق و ح: و النفس.

للعالم من حيث هي نفس فإنّ تصوّرها هو التصوّر المرتّب المفصّل: فلذلك ليست[١] بسيطةً من كلّ وجه؛ وكلّ[٢] إدراك عقلي فإنّه نسبةٌ مّا[٣] إلى صورة مفارقة للمادّة و لأعراضها المادّية على النحو المذكور؛ فللنفس ذلك بأنّها جوهر قابل منطبع به، و للعقل بأنّه جوهر مبدأ فاعلي خلّاق. فما يخصّ[٤] ذاته من مبدئية لها هو عقلية بالفعل[٥]. و ما يخصّ النفس من تصوّرها بها و قبولها له هو عقليتها بالفعل؛ و الذي ينبغي أن يعلم من حال الصور التي في النفس هو ما أقوله»[٦].

اعلم[٧] أنّ هذا البحث من معظمات أُصول مسائل[٨] الحكمة الإلهية.[٩]

فإذا تقرّر هذا فنقول:[١٠] إنّ تلك الأنوار[١١] المقدّسة و الشواهق المرتفعة معروضة للكمّ ـ أي المنفصل[١٢] ـ و غير معروضة للكيفية؛ لتقدّسها عن أن يكون علومها بالكيفيات و الكمّيات و غيرهما هي من أفراد حقائق معلوماتها و إن كانت هي علوماً ارتسامية حصوليةً البتّة؛ و ذلك لما قد علّمه المعلّم[١٣] في كتابَيه[١٤] تقويم الإيمان و[١٥] الأُفق المبين و استفدنا منه أوان الإستفادة أنّ حصول صورة حقيقة المعقول في الجوهر العاقل إنّما يستوجب حملَ تلك الحقيقة على تلك الصورة حملاً أوّلياً لا بالحمل الشايع و إنّما مناط الفردية هو الأخير دون الأوّل.

---

١. ق: ـ ليست.
٢. ق و ح: فكلّ.
٣. ق و ح: ـ ما.
٤. ح: + من.
٥. ق و ح: ـ بالفعل.
٦. الشفاء (الطبيعيات، الفنّ الرابع، المقالة الأولى، الفصل السادس) صص ٢١٥ ـ ٢١٦.
٧. ق: ـ اعلم.
٨. ق: المسائل.
٩. ح: + هذا كلامه.
١٠. ح: و إذا تقرّر ظهر.
١١. ح: تلك العوالي.
١٢. ح: أي العدد.
١٣. ح: و ذلك لما قد حقّقه المصنّف.
١٤. ح: كتابه.
١٥. ح: + كتابه.

و أيضاً هناک وجه[۱] آخر دقيق يطلب من مظانّه؛[۲] فلايلزم من اتّصافها[۳] بأفراد مقولة تلک المعلومات اتّصافها بالکيفيات.[۴]

فإن قلت: إنّ في صدق المقولة عليها بـحسب الحـمل الأوّلي الذاتـي دون الشـايع المتعارف نظراً، بناءً على أنّها بحسب وجودها العقلي تکون صورةً شخصيةً فـي نـفس شخصية؛ فيکون فرداً ذهنياً لها؛ فتصدق[۵] هي عليها حملاً شايعاً.

قلت: إنّ من الموجود ما يکون احتفافه بالتشخّص من تلقاء حصوله في ظرفٍ مّا، و من الموجود ما لايکون کذلک بل يکون متشخّصاً مع قطع النظر عن حصوله فيه.

أمّا الثاني فظاهر؛ و أمّا الأوّل فلأنّ[۶] الطبيعة بما هي هي إذا تصوّرت تکون[۷] محفوفةً بعوارض کثيرة من تلقاء محلّها و[۸] مع ذلک تکون هي بما[۹] هي هي؛ فيصدق على نفسها[۱۰] بذلک الحمل الأوّلي الذاتي دون الشايع المتعارف.

---

۱. حاشية «ح»: إشارة إلى أنّه يمکن أن يجاب عن هذا الإشکال بأنّ عروض شيء لشيء إمّا بحسب ارتسامه العقلي و إمّا بحسب الإنطباع العيني سواء کان فيه أو بحسبه؛ و من المستبين أنّ عروض الکمّ المنفصل للعوالي الشاهقة العقلية بالإعتبار الثاني دون الکيف؛ فيکون أعمّ وجوداً منه.

و بالجملة: انّه کما يصحّ عمومية شيء من شيء مطلقاً ـ سواء کان من وجه أو مطلق ـ کذلک يصحّ عموميته منه بحسب اعتبارٍ مّا سواء کان بالصدق أو التحقّق.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الکمّ أعمّ وجوداً من الکيف بحسب الإعتبار الثاني، لتحقّقه بدونه في تلک الأنوار المقدّسة؛ و وجود الکيف فيها بحسب الإرتسام العقلي لاينافي عدمَ عروضه لها بحسب الإنطباع العيني مطلقاً لا بحسب طبيعته المرسلة و هويّته الشخصية.

فقد استبان: أنّه إذا فُتّش عن نحو العروض و اعتبار عموميته منه بحسبه فلا إشکال أصلاً؛ و إذا قطع النظر عنه بخصوصه و لوحظ نفس العروض مطلقاً فالإشکال قويّ جدّاً. فلذا قد تـصدّى له الشيخ اسـتظهاراً بـما حاصله: انّ الکمّ أعمّ وجوداً من الکيف بحسب الحمل الشايع المتعارف لوجوده في تلک الشواهق العـوالي بدونه؛ و الإشکال بأنّه موجود فيها أيضاً بحسبه مردود بأنّ المعنيّ من وجوده فيها في نفسه لا بحسبها؛ تفطّن في المرام فإنّه من مزالق الأقدام. «منه»

۲. ق: ـ هناک وجه آخر دقيق يطلب من مظانّه.

۳. ق: اتهافها.

۴. ح: فلايلزم اتّصافها بأفراد مقولة تلک المعلومات ليلزم أن تکون متّصفةً بالکيفيات.

۵. ح: فيصدق.

۶. ح: و أمر الثاني لمّا کان من المستبينات فتعيّن أن نوضح الأوّل بأنّ.

۷. ح: + لامحالة في ذهنٍ مّا محتفّةً بالتشخّص من تلقاء [أنها] موجودة و مدرکة و متصوّرة من جنبة ذاتـه؛ و بالجملة انّها تکون.

۸. ح: + انّها.

۹. ح: ـ هي بما.

۱۰. ح: فيصدق على ذواتها.

و إن أردت أن يتّضح لک حقيقة الحال و الفرق في المآل[۱] بين ما هو أمر شخصي في الذهن لا بحسبه و بين ما هو فيه[۲] بحسبه فتِّش من أحوال تصوّرک الأمرَ الشخصيَّ تارةً و الكلّيَّ أُخرى[۳]. فنجد أنّ الأوّل شخصية فيک لا بحسبک و[۴] الثاني شخصية فيک و بحسبک معاً؛[۵] فليتدبّر؛ و من هنالک لايلزم اتّصافها بأفراد مقولة من مقولات تلک المعلومات ليلزم اتّصافها بالكيفيات.[۶]

[۱۸] قال[۷]: «**و هو العدد**»

أقول: أي الكثرة بلا إضافة[۸] و إلّا لكانت عرضاً في العدد لا نفسه[۹]، على ما إليه الإشارة في منطق الشفاء بقول صاحبه:[۱۰] «و اعلم أنّ الكثير بلا إضافة هو العدد، و الكثير بالإضافة عرض في العدد»[۱۱] و قس عليه أمرَ الكمّية الإتّصالية حيث[۱۲] إنّ الطول و العرض و العمق من حيث لا إضافة فيها هي من الكمّيات، و من حيث إنّه اعتبر معه المضافات فهو أعراض فيها.

و بالجملة: انّه قد حقّق[۱۳] أنّ الكمّية التي تقبل الزيادةَ و النقصانَ هي من باب المضاف؛ فإنّ في العدد يقال مثلاً «العشرة أكثر من خمسة» و لا تقبل الكمّية التي هي المقولة الزيادةَ و النقصانَ؛ لأنّک تعلم أنّ كلّ واحد من الأعداد كثير و لا يقال: «إنّ العشرة أشدّ في العددية من خمسة»، كما يقال: «أكثر من خمسة».[۱۴]

---

۱. ق: ـ في المآل.
۲. ح: و بين ما هو كذلک.
۳. ق: الكلّي تارةً.
۴. ح: + أنّ.
۵. ح: + فأتقن ذلک فإنّه مع وضوحه لايخلو عن دقّة.
۶. ح: ـ فليتدبّر؛ و من هنالک ... اتّصافها بالكيفيات.
۷. ح: قوله.
۸. ح: أي الكثرة المتألّفة من الوحدات التي لا إضافة فيها.
۹. ح: ـ لا نفسه.
۱۰. ق: لا نفسه، كما يشعر به ما وقع بقوله.
۱۱. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الرابعة، الفصل الأوّل) ص ۱۳۲.
۱۲. ح: الكمّية الإتّصالية على ما إليه الإشارة أيضاً بقوله و اعلم.
۱۳. ح: + في بعض مقالاته.
۱۴. ح: + و حقّق في بعض آخر منها متّصلاً بما نقلناه سابقاً.

و بالجملة:[۱] انّ المأخوذ من الكمّية مع إضافة قد يكون مضافاً إلى أمرٍ لا إضافة فيه كالخطّ[۲] الذي هو طويل بالقياس إلى طويل مضاف إلى أمر آخر يكون مضافاً إلى أمرٍ يكون مضافاً إلى أمر آخر كالأطول بالقياس إلى طويل مضاف إلى أمر آخر هو أقصر منه؛ و الكمّ المتّصل[۳] قد يصير كمّاً منفصلاً بالعرض لما يعرض له من الأعداد كالزمان إذا قسّم إلى الساعات و الأيّام و الشهور و السنين.

[۱۹] قال[۴]: «المقادير الثلاثة»

أقول: يشير بذلک[۵] إلى بطلان ما يتوهّم من أنّ المقادير الثلاثة أربعة؛ لأنّ[۶] المكان مقدار متّصل قارّ؛ و ذلک[۷] انّ المكان نهاية جسم محيط حاصر[۸] للجسم المحاط؛ فهي بالقياس إلى الجسم المحاط مكان؛ فالمكان نهاية بالقياس إلى الجسم المحيط و حاوٍ بالقياس إلى[۹] الجسم المحاط و سطح في جوهره و ذاته.

ثمّ نقول:[۱۰] إنّ كل شيء ذي جنس فإنّ جنسه ممّا هو يقوم به جوهره؛ فإن كان المكان كمّاً لأنّه مجموع هذه؛ أي لأنّه سطح هو نهاية و حاوٍ؛ فلايخلو: إمّا أن يكون لكونه نهايةً أو حاوياً مدخل في تصييره[۱۱] كمّاً أو لايكون. فإن كان له[۱۲] ذلک فيجب أن يكون للمكان

---

۱. ح: ـ و بالجملة.

۲. ح: + إذا نسب إلى خطٍ لاينسب هو إلى غيره فيقال: إنّه أطول أو أقصر أو مساوٍ، و قد يكون مضافاً إلى أمرٍ يكون هو أيضاً مضافاً إلى أمر آخر؛ و ذلک على ما عليه نسبة خطّ إلى خطّ منسوب إلى ثالث؛ فيقال: إنّه أطول منه: و ذلک يقتضي أن يكون للأطول زيادة في الطول على أمر آخر له طول بالقياس؛ و بالجملة انّ.

۳. ق: المنفصل.

۴. ح: قوله.

۵. ح: إشارة.

۶. ح: المقادير المتّصلة أربعة حيث إنّ.

۷. ح: + حيث ما علمت أنّ المكان بجوهر ذاته و سنخ هويّته سطح و إن كان مقيساً إلى حامله نهاية و إلى ما فيه مكان؛ و ظاهر أنّه ليس لهما مدخل في حدوث امتداد طريّ.

و بالجملة: انّ النهايتية من اعتبارات ذات السطح الذي هو الكمّ و حيثياته؛ فلايصير بحسبهما كمّية اُخرى كما لايخفى على اولى النهى؛ فلذا تسمع رئيس الصناعة انّه يقول.

۸. ق: حاصره.

۹. ح: ـ الجسم المحيط و حاوٍ بالقياس إلى.

۱۰. ح: فنقول لهؤلاء.

۱۱. ق و ح: تصيره.

۱۲. ح: + في.

من حيث هو كمّ، الكمّ الذي يفيده المعنيان معاً خصوصية قبول أبعاد و[1] قسمة غير الذي يفيده السطح بما هو سطح و ليس له ذلک. و إن لم يكن لكونه نهايةً و حاوياً مدخل في كونه كمّاً؛ فهذه الجملة إنّما هي من الكمّ بسبب أنّ موضوعها أو جزءاً منها ـ و هو السطح ـ من الكمّ؛ فيكون الكمّ بالحقيقة هو السطح[2] و يكون عَرَضَ لذلک الشيء الذي في نفسه كمّ أن يحوي و يكون ليس في جوهره شيء غير السطح؛ و يكون من جملة ما قد فرغ من ذكره و تعديده و لا يكون نوعاً خارجاً منه.

و أيضاً: لأنّه إن كان المكان كمّاً لأنّه نهاية أو أنّه حاوٍ فيكون الشيء من حيث هو مضاف[3] من الكمّ.

و إذا تقرّر هذا فنقول:[4] إنّ المكان إمّا نوع من السطح تحته لا نوع من الكمّ في مرتبة السطح معدود معه نوعاً تحت الكمّ، و إمّا سطح مأخوذ بحالٍ. فيجب أيضاً أن يكون الجسم المأخوذ بحالٍ مخصوصٍ ممّا يعدّ نوعاً سادساً مثلاً يجب أن يكون الجسم من حيث هو متمكّن نوعاً زائداً على ما ذكر.

قال صاحب التحصيل فيه: «و قد قالوا:[5] إنّ[6] المكان نوع من الكمّية و هذا[7] غلط[8]؛ فإنّ المكان نهاية جسم محيط حاصلة[9] للجسم المحاط؛ فهي بالقياس إلى الجسم المحويّ مكان، و بالقياس إلى الجسم المحيط نهاية، و سطح في جوهره و ذاته.

و لا يصحّ أن يكون لكونه حاوياً و نهايةً مدخل في تصييره[10] كمّاً؛ إذ لو كان كذلک لكان له خصوصيةُ قبول الأبعاد و قسمة غير الذي يفيدها السطح، بما هو سطح، و ليس له[11] ذلک. فالمكان إمّا نوع من السطح تحته، لا نوع من الكمّ في مرتبة السطح، و إمّا

---

۱. ق: ـ و.
۲. ح: + من الكمّ فيكون الكمّ بالحقيقة هو السطح.
۳. ح: + هو.
۴. ح: و إذا تقرّر هذا ظهر.
۵. ق: ـ و قد قالوا.
۶. ح: و قد حصّل صاحب التحصيل فيه أنّ القول بأنّ.
۷. ق و ح: ـ و هذا.
۸. ق و ح: باطل.
۹. الشفاء: حاصرة؛ ق و ح: حاصلاً.
۱۰. ق: تصيره.
۱۱. ق و ح: ـ له.

سطح مأخوذ بحالٍ.»[۱]

[۲۰] قال: «و نعني بالوضع هيهنا»

أقول:[۲] يشير بذلک إلى[۳] أنّ الوضع يطلق[۴]:

تارةً و يراد به ما هو حال المتّصل باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى بعض في الترصيف و الترتيب الواقع في الهويّة الإتّصالية، و هو المراد هيهنا.[۵]

و اُخرى على إحدى المقولات المشهورة؛ أي نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض بحسب وقوعها في جهات العالم لا بحسب الترصيف في الهويّة الإتّصالية و كذلک نسبتها إلى الاُمور الخارجة من حيث الوقوع في الجهات أيضاً.

و قد يطلق الوضع على غير هذين المعنيَين، كما يقال الوضع و يراد الفصل المميّز للكمّيات المتّصلة القارّة عن الكمّ المتّصل الغير القارّ و هو الزمان. فإنّ تجاور[۶] الموجود و المعدوم باطل.[۷] فلايجري الوضع بهذا المعنى[۸] في ما لا قرار له بالذات كالزمان؛ و أمّا في ما سواه من المقادير الثلاثة المتّصلة فيصحّ اتّصافها بالوضع[۹] بذلک المعني؛ أي كون الأجزاء قابلةً للإشارة الحسّية على تلک النسبة من القُرب و البُعد؛ أي كون بعض أجزائه نظراً إلى البواقي بحيث يقبل الإشارةَ الحسّيةَ على أن يكون هو أين من صاحبه بحسبها.

و قد يطلق الوضع على ما يقبل الإشارةَ الحسّيةَ مطلقاً؛ فيشمل النقطةَ أيضاً.[۱۰]

فإن قلت: إنّه ـ دام تعليمه ـ قال[۱۱] في كتابه الاُفق المبين ما ينافي ذلک بظاهره في

---

۱. التحصيل، صص ۳۵۸ ـ ۳۵۹.

۲. ح: + إنّما قيّد ـ دام ظلّه ـ بقوله: « هيهنا » حيث.

۳. ح: ـ يشير بذلک إلى.

۴. ق: مطلقاً.

۵. ق: و هو المراد من الفصل المميّز للكمّ المتّصل عن المنفصل.

۶. ق: تجاوز.

۷. ح: فإنّ تجاور الموجود و المعدوم ممّا يستحلّ على بطلانه العقل السليم.

۸. ق: ـ الوضع بهذا المعنى.

۹. ح: المقادير الثلاثة؛ فيحكم بصحّة اتّصافها بذلک الوضع.

۱۰. ح: ـ بذلک المعني؛ أي كون الأجزاء قابلةً ... فيشمل النقطة أيضاً.

۱۱. ح: إنّ المصنّف ـ دام بقائه ـ قد حقّق.

جواب شكٍّ أورده هناك حيث قال:[1] «إنّك إن عنيت بذلك اتّصالَ الموجود بالمعدوم المحض في الأعيان على أن يحصل منهما موجودٌ عينيٌّ فذلك غير لازم؛ و إن عـنيت اتّصالَ الكائن في الزمان الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان[2] المستقبل بحيث يكون منهما موجود في مجموع الزمانين قد انحلّ في الوهم إلى شطرَين هما الموجود في أحد[3] الزمانَين و الموجود في الزمان الآخر، و هما في الوجود شيء متّصل وحداني في نفسه؛ فذلك غير مستحيل بل هو ما عليه الأمر في نفسه. أ ليس «الآن» الذي لايتجزّى ربّما يسعه لحظك لقصر الإمتداد بين حدّية الطرفين فيدرك[4] حصوله[5] في نفسه و يحكم عليه بالوجود لا بانقباض العقل عن ذلك مع أنّه في نفسه يقبل التحليلَ إلى جزئين هما ماضٍ و مستقبلٌ؛ و ليس الزمان الطويل عندك على ذلك[6] السبيل لطول الإمتداد بينهما، و مصادمة الوهم إحاطتك به. فلعلّ الزمان المتمادي من أزله إلى أبده لايكون إلّا موجوداً واحداً في نفسه و من يسعه بالإحاطة يدرك حصوله و يحكم عليه بالوجود، كما «الآن» الذي هو الزمان القصير بالنسبة إليك، بل لا نسبة بين النسبتين بوجهٍ من الوجوه أصلاً و إنّما ذلك على سبيل ضرب[7] الأمثال».

قلت: إنّ هذا السؤال قد نشأ من قصور التحصيل و ضعف التتبّع؛[8] أ ليس قد أبطل توهّم هذه المنافاة في \الأُفق \المبين في مواضع متعدّدة منها حيث قال بهذه العبارة: «فإذا التاث عليك حدسك في الحكم بإنّ الزمان قارّ الذاتِ و الوجودِ باعتبار الحصول» إلى آخـر قوله؟!

و بالجملة: القرار و اللاقرار في الإصطلاح إنّما يعتبر بحسب أُفق التغيّر و بالقياس إلى

---

۱. ح: ما ينافي ذلک في دفاع الشكّ المورد هناک بقوله المتين.
۲. ق: ـ الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان.
۳. ح: إحدى.
۴. ق: فتدرک.
۵. ق: + فتدرک حصوله؛ ح: + فيدرک حصوله.
۶. ح: على هذا.
۷. ق: + من.
۸. ح: قلت: أيّها الغافل قد صدر عنک هذا المقال من قلّة الحال و قصور التحصيل و ضعف التتبّع.

الآن بالإجتماع أو اللاإجتماع فيه لا بحسب وعاء الحصول الدهري و بالقياس إلى المبدع الحقّ، و ذلک أمرٌ يحتاج تصوّره إلى شرح الصدور حتّى يكون من العساكر الربّانية حين تعلّقها بالأبدان الظلمانية و ﴿ ذٰلِکَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الفَضْلِ العَظِيمِ ﴾[۱].

و نعم ما يهتف الهاتف الغيبي باللسان اللاريبي بما قال بعض الأجلّاء في كتابه الزوراء: و لاتضيّق صدرک ممّن ينكر قدرک و كن كما قال أفلاطن الإلهي: لا يضرنّ جهل غيرک بک عملک بنفسک؛ و كن متعرّضاً لنفحات اللّه في أيّام دهرک؛[۲] فإنّ للأوقات خواصّ يعرفها العارفون.[۳]

[۲۱] قال: «و هو هيئة قارّة»

أقول: احترز بذلک عن الجواهر و الأعراض[۴] المعتبر فيها الإنطباق على الزمان كمقولتَى الفعلِ و الإنفعالِ.

أمّا الأوّل فلأنّ الهيئة مرادفة للعرض؛ و أمّا الثاني فلأنّ المعتبر في القرار اجتماع الأجزاء في آنٍ واحدٍ؛ و لمّا اعتبر فيهما الإنطباق على الزمان فلايصحّ قرارهما.[۵]

و من هيهنا لايكون تأثير العقول المقدّسة في الكائنات و تأثّرها عن القيّوم الواجب الوجود بالذات فعلاً و لا انفعالاً، و ذلک بخلاف ما عليه أمر تأثير النفوس و تأثّرها لكونها متعلّقة الوجود بالأبدان الظلمانية و الهياكل الجرمانية، سواء كانت فلكيةً أو عنصريةً.

كما احترز بقوله:[۶] «لا يستوجب في حدّ ذاتها نسبة»[۷] عن الأعراض النسبية، كالإضافة و الأين و الوضع و ما يضاهيها.[۸]

---

۱. الجمعة / ۴.
۲. اقتباس من حديث: «ألا للّه نفحات في أيّام دهركم فتعرضوا».
۳. ق: ـ حتّى يكون من العساكر ... يعرفها العارفون.　۴. ح: احتراز عن الجواهر و الأُمور.
۵. ق: ـ أمّا الأوّل فلأنّ الهيئة مرادفة للعرض ... فلايصحّ قرارهما.
۶. ح: فلايصحّ قرارهما: فلذا تسمع أنّ تأثيرات العوالي المقدّسة في ما تحتها غير داخلة في مقولة الفعل، و تأثّراتها عمّا فوقها في مقولة الإنفعال على ما سيأتي؛ و قوله.
۷. ح: + احتراز.　۸. ق: ـ كالإضافة و الأين و الوضع و ما يضاهيها.

كما احترز بقوله:[۱] « و لا يقبل بالذات قسمةً و لا لاقسمةً »[۲] عن الكمّ و عن[۳] النقطة و الوحدة؛ لاقتضاء الأوّل القسمةَ و الثاني اللاقسمةَ.[۴]

ثمّ لا يخفى:[۵] أنّه ـ دام ظلّه ـ قد أختار[۶] هذا بدلاً عمّا سار إليه شريكه في شفائه بقوله:[۷] « و يصحّ تصوّرها من غير أن يحوج فيها إلى الإلتفات إلى نسبة »[۸] إلى آخر مقالته تنبيهاً على أنّه يتوجّه إليه الإيراد[۹] بخروج الكيفيات الإستعدادية و بعض الكيفيات النفسانية كالعلم و القدرة مثلاً؛ لأنّها[۱۰] كانت صفات ذوات إضافة[۱۱] إلى ما يتعلّق هي به[۱۲] من المستعدّ له كالمعلوم[۱۳] و المقدور؛ فلايصحّ تصوّرها بدونها؛ فلايكون حدّها جامعاً و إن جاز اندفاع ذلک الإيراد بأنّها[۱۴] لمّا لم يكن في أنفسها إضافات[۱۵] يصحّ انفكاک تصوّرها عنها بحسب جوهر ذواتها؛ فتدبّر.

فلنرجع[۱۶] إلى ما كنّا فيه فنقول: إنّ المراد بقبول[۱۷] القسمة قبولُ[۱۸] القسمة الفرضية المتعيّنة التي يخالف بها جسم جسماً؛ و ذلک لأنّ[۱۹] قابل القسمة الإنفكاكية بالذات هو الهيولى، و قابل[۲۰] القسمة الفرضية المطلقة هو الجسم بما هو جسم؛[۲۱] يشعر بذلک ما سلكه الشيخ في الشفاء حيث قال:[۲۲] « إنّ كلّ جسم و إن كان يجب أن يكون متناهياً إلّا أنّ حدّه لا يقتضي أن يكون له هذا؛ فالتناهي إنّما يلزمه بعد تقوّمه و تحصّله، و لذا جاز أن يعقل

---

۱. ح: كما انّ قوله.

۲. ح: + احتراز.

۳. ح: ـ عن.

۴. ق: ـ لاقتضاء الأوّل القسمة و الثاني اللاقسمة.

۵. ق: ـ لا يخفى.

۶. ح: اختار.

۷. ق: ـ عمّا سار إليه شريكه في شفائه بقوله.

۸. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الخامسة، الفصل الأول) ص ۱۷۱: « و يصلح تصوّرها من غير أن يحوج فيها إلى التفاتٍ إلى نسبةٍ ».

۹. ح: « ... إلى نسبة » حيث إنّ فيه المناقشة.

۱۰. ح: مثلاً: و ذلک حيث إنّها لمّا.

۱۱. ح: إضافات.

۱۲. ح: بها.

۱۳. ح: و المعلوم.

۱۴. ح: فلايكون حدّها جامعاً و إن كان الحقّ دفاع تلک المناقشة عنه بأدنى عناية حيث إنّها.

۱۵. ح: إضافة.

۱۶. ح: و لنرجع.

۱۷. ح: إنّ المعنيّ من قبوله.

۱۸. ح: قبوله.

۱۹. ح: و ذلک حيث إنّ.

۲۰. ق و ح: ـ قابل.

۲۱. ح: + على ما نصّ عليه الرئيس في شفائه بقوله.

۲۲. ح: ـ يشعر بذلک ما سلكه الشيخ في الشفاء حيث قال.

الجسم جسماً و لايعقل تناهيه ما لم‌يتّضح بالبرهان؛ فالتناهي ليس بداخل في حدّ الجسم، و ليس حدّه إلّا ما يمكن أن يفرض فيه بُعدٌ ثمّ بُعدٌ آخر يقاطعه على قوائم ثمّ ثالثٌ يقاطع الأوّلَين على قوائم، ثمّ إذا اختلف الجسمان بأن يكون أحدهما يقبل الأبعاد أو الإثنتين أو ثلاثها أزيد أو أصغر من الأبعاد التي في الجسم الآخر؛ فإنّهما لايختلفان في أن يقبلا ثلاثة أبعاد على الإطلاق و يخالفان في ما قبل من الأبعاد المعيّنة؛ فلايكون أحدهما هو الآخر؛ فالصورة الجسمية التي فيهما[1] هي التي لايزيد فيها جسم على جسم و هي ليست بعرضٍ إنّما العرض ما به يختلف هذان الجسمان.»[2] و من هيهنا لاح سرّ كون الجسم التعليمي مرتبةَ التعيّن للصورة الجسمية.[3]

فإن قلت: إذا كانت النقطة و الوحدة خارجتين عن هذه الأجناس العرضية، و ظاهر عدم دخولهما في الأنواع الجوهرية؛ فيلزم اختلال الحصر.

قلت:[4] قد حقّق الشيخ في قاطيغورياس الشفاء أنّ مقولة الكمّ تعمّ الكمّيات[5] و مباديها؛ أعني الوحدة و النقطة و الآن؛ فتذكّر.

[۲۲] قال: «و أنواعها أجناس أربعة»

أقول: لأنّه[6] لايخلو إمّا أن لايدرک إلّا بالحواسّ أم لا. فالأوّل هو الثاني و لكنّه على قسمين: راسخة و غير راسخة.[7] فعلى الثاني إمّا أن يكون مختصّةَ الذات بما يعرض له من الكمّيات أم لا؛ و الأوّل هو الرابع؛ و الثاني إمّا أن يكون مختصّةَ الذات بذوي[8] الأنفس و إمّا أن يكون من الكيفيات الإستعدادية؛[9] و الثاني هو الأوّل و الأوّل هو الثالث.

---

۱. ح: فيها.

۲. مع تفاوتٍ مّا في الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثانية، الفصل الرابع) صص ۱۱۳ ـ ۱۱۴.

۳. ح: و من هيهنا ظهر سرّ ما تسمع رئيس الصناعة انّه يقول: إنّ الجسمية التعليمية مرتبة التعيّن للصور الجزئية.

۴. ح: + إنّه.

۵. ق: تعمّ المقولات.

۶. ح: و ذلک حيث إنّها.

۷. ح: الراسخة و غير الراسخة.

۸. ق: بذوات.

۹. ق: إمّا أن يكون مختصّة الذوات بذوات الأنفس أم لا بل كيفيات استعدادية.

ثمّ لایخفی: أنّ هیهنا قسماً آخر علی ما نصّ علیه الرئیس في قاطیغوریاس شفائه بقوله:[١] «و[٢] بالحريّ أن یکون للکیفیة نوع آخر داخل تحت هذا الجنس؛ و ذلک لأنّ خواصّ هیئآت العدد کالفردیة و الزوجیة و التربیع[٣] و التکعیب و التثلیث و غیر ذلک لیست هي بأعداد و لا أیضاً فصول الأعداد[۴]، بل عوارض تعرض لأنواعها لازمة کما تحقّق في الفلسفة الأولی و[۵] کما هو مشهور، و لیست من مقولة مضاف أو أین أو غیر ذلک؛ فهي إذن من مقولة الکیف[۶]، و[٧] من هذا الجنس منها؛ إذ لیست[٨] بملکات و لا[٩] حالات، بل ولا هي قوّة و لا عجز، بل و لا انفعالیات و لا انفعالات.»[١٠]

ثمّ إنّ[١١] المصنّف ـ دام تعلیمه ـ لم یتصدّ[١٢] لذکره هیهنا[١٣] لا بناءً علی ما ذکره الشیخ[١۴] هناک بقوله: «فهذا هو النوع الذي أعرض عنه بسبب أنّ توقیف المبتدي علی حقیقته ممّا یصعب صعوبةً شدیدةً»[١۵] بل لأنّ أمثال هذه الأعراض من الکیفیات المختصّة بالکمّیات متّصلةً کانت أو منفصلةً.[١۶]

و قد أشار إلی ذلک بهمنیار في التحصیل حیث قال فیه:[١٧] «و الرابع[١٨] ما[١٩] یختصّ بالکمّیات کالشکل و الفردیة و الزوجیة»[٢٠] لأنّ الأوّل من خواصّ الکمّ المتّصل و

---

١. ق: ثمّ لایخفی أنّ هیهنا قسماً آخر کما أشار إلیه الشیخ في قاطیغوریاس شفائه حیث ذکر.

٢. ح: ـ و.

٣. ق و ح: ـ و التربیع.

۴. الشفاء: للأعداد.

۵. ق و ح: ـ و.

۶. ق و الشفاء: الکیفیة.

٧. ق و ح: ـ و.

٨. ح: لیس.

٩. ح: ـ لا.

١٠. الشفاء (المنطق، ج ١، المقولات، المقالة السادسة، الفصل الأوّل) ص ٢٠۶.

١١. ح: ـ ثمّ إنّ.

١٢. ق: لم یتصدّی.

١٣. ح: کان المصنّف ـ دام ظلّه ـ ما تعرّض له.

١۴. ح: ذکره شریکه.

١۵. ح: + هذا کلامه.

١۶. ح: بالکمّیات المتّصلة و المنفصلة. فلذا تسمع صاحب التحصیل فیه انّه یقول.

١٧. ح: ـ و قد أشار إلی ذلک بهمنیار في التحصیل حیث قال فیه.

١٨. ق: ـ و الرابع.

١٩. ق: انّ ما.

٢٠. التحصیل، ص ٣٩۵: «و النوع الرابع کیفیات تختصّ بالکمّیات، مثل الإنحناء و الإستقامة للخطّ، و الأشکال و الزاویة للسطح من الجسم، و الزوجیة و الفردیة للعدد.»

الأخيرين للمنفصل.

ثمّ إنّ قوله ـ دام تعليمه ـ[۱]: «بالانفعاليات و الانفعالات»[۲] و[۳] التعبير عن قسمَي القسم الثاني بهما[۴] لانفعال الحواسّ عن الأولىٰ على سبيل الإستمرار أو[۵] لكونها تابعةً للمزاج بخصوصها كحلاوة العسل أو بعمومها كحرارة النار؛ فإنّها و إن[۶] توجد في البسائط العنصرية من دون أن تكون تابعةً[۷] لمزاج لكنّها قد توجد[۸] تابعةً له كما في الفلفل.

و بالجملة: انّ الكيفيات[۹] المحسوسة ـ سواء كانت انفعاليات أو انفعالات ـ فإنّها[۱۰] قد تتّبع المزاج و تستتبع[۱۱] انفعال الحواسّ عنها لكونها كيفيات محسوسة.[۱۲] فإن كانت راسخةً يكون انفعالها عنها أدوم و المزاج المستتبع لها أغلب؛ فيستحقّ أن يعبّر عنها بالانفعاليات؛ و إن كانت غير راسخة يكون انفعال الحواسّ عنها أندر[۱۳] و تباعها للمزاج أقلّ[۱۴]؛ فلذا عبّر عنها[۱۵] بالانفعالات تشبيهاً لها بمقولة الإنفعال المعتبر فيها[۱۶] التجدّد و التقضّي؛ لسرعة[۱۷] زوال هذه الكيفيات كأنّها منعت لذاتها إطلاقَ اسم جنسها عليها، كما يقال للقليل[۱۸] إنّه ليس.

و لمّا كانت شاكلة الإنفعاليات على خلاف شاكلتها فنسبت إلى الإنفعال الذي هو المقولة نفسها؛ و من الظاهر[۱۹] انّها مستلزمة[۲۰] لانفعال الحواسّ عنها[۲۱] و الموضوعات

---

۱. ق: ـ تعليمه.

۲. ح: «... كالشكل و الفردية و الزوجية» و لمّا كان الكمّ على قسمين: متّصل و منفصل نبّه على عارضهما على سبيل التمثيل؛ و قد صرّح صاحب **التحصيل** في موضع آخر منه بقوله: «الزوجية و الفردية و ما يجري مجريهما هي كيفيات عارضة للكمّية».

۳. ح: + أمّا.

۴. ح: الثاني بالإنفعاليات و الإنفعالات.

۵. ق: و.

۶. ح: + كانت.

۷. ح: بدون انفعال تابع.

۸. ق: قد توجه.

۹. ح: الكيفية.

۱۰. ح: ـ فإنّها.

۱۱. ح: ـ تستتبع.

۱۲. ح: الكيفية المحسوسة.

۱۳. ح: أقلّ.

۱۴. ح: أندر.

۱۵. ق: عنه.

۱۶. ق: فيه.

۱۷. ق: بسرعة.

۱۸. ق: للتعليل.

۱۹. ح: ظاهر.

۲۰. ح: مستتبعة.

۲۱. ح: ـ عنها.

الخارجة منها[۱] كتأثّرنا عن حرارة الأدوية القائمة بها[۲] أو تـابعة للـمزاج الحـاصل مـن الإنفعال بين العناصر الأربعة[۳].

فقد بان: أنّ كون من الكيفية انفعاليات[۴] سواء كانت تابعةً للإنفعال أو مستتبعةً[5] له و لما كان ما يقابله من الإنفعالات غير ثابت الذات[۶] قد أطلق عليه ما يعتبر فيه التـجدّد أي[۷] الإنفعال.[۸]

و أمّا التعبير عن قسمَيِ الأوّل بالقوّة و اللاقوّة لأنّه[۹] كيفية استعدادية تحصل للحامل بعد أن لم يكن على أن يكون مرجّحةً لحدوث شيء أو لا حدوثه بسهولة أو لا بسهولة.[۱۰] ألا ترى[۱۱] أنّ القوّة عبارة عن كيفية قائمة بمحلٍّ يكون بـوساطتها[۱۲] شـديد التأثـير أو ضعيف التأثّر كالمصحاحية؛ لأنّ[۱۳] الصحيح بواسطتها[۱۴] يكون أقـوىٰ تأثـيراً فـي دفـع المرض و أضعف تأثّراً منه؛ فلذا يكون زواله بسرعة و سهولة؛ و أمّا أمر[15] اللاقوّة فعلى[۱۶] عكس هذا.

ثمّ لا يخفي على أولى النهىٰ[۱۷] جواز أن يقال: إنّ الإستعداد نحو الفعل إذا كان أقوىٰ[۱۸] يكون الإستعداد نحوَ اللاإنفعال أضعف؛ فيكون الأوّل من باب القوّة و الثاني مـن بـاب اللاقوّة؛ و إذا كان الإستعداد في مادّةٍ مّا[۱۹] على عكس هذا[۲۰] يكـون الإسـتعداد نـحوَ

۱. ح: عنها.

۲. ح: كتأثّرنا عن الحرارة القائمة بالأدوية الحارّة مثلاً.

۳. ق: ـ الأربعة.

۴. ح: فقد تلخّص من تضاعيف الكلام أنّه يصحّ القول بأنّها الإنفعاليات.

۵. ق: و متبوعة.

۶. ح: كان ما يقابله لعدم ثبوته.

۷. ح: أعني.

۸. ح: + لذلک.

۹. ح: و اللاقوّة حيث إنّه.

۱۰. ح: + مثلاً.

۱۱. ح: ـ ألا ترى.

۱۲. ح: بتوسّطها.

۱۳. ح: حيث إنّ.

۱۴. ح: بوساطتها.

۱۵. ح: ـ أمر.

۱۶. ح: فشاكلتها على.

۱۷. ق: ـ على أولى النهىٰ.

۱۸. ح: أولى النهى أنّه لا يصحّ القول بأنّ في ما إذا كان الإستعداد نحو الفعل أقوىٰ.

۱۹. ق: ـ ما.

۲۰. ح: على عكس هذه النسبة.

الإنفعال من باب القوّة و الفعل من باب اللاقوّة.[١]

ثمّ نعود إلى الرأس فنقول: إنّ الكيفية على أربعة أنواع:[٢]

أوّلها[٣]: هو الحال و الملكة

و ثانيها[۴]: هو القوّة و اللاقوّة

و ثالثها[۵]: هو الإنفعالات و الإنفعاليات

و رابعها[۶]: ما يختصّ بالكمّيات كالشكل و الفردية و الزوجية

فالأوّل: نوع يعتبر معه النفس و ذلک أنّه إمّا أن يكون في نفس أو في ذي النفس. فما كان من هذا سريع الزوال مثل الظنّ الضعيف و غضب الحليم فإنّه يسمّى حالاً. و ما كان من هذا بطيء الزوال مثل الإستعداد التامّ للنفس في قبول المعقولات و التصرّف فيها يسمّى ملكةً. فإنّا إذا قلنا: «إنّ العلم ملكات» فإنّه يشار به إلى الإستعداد التامّ الذي يحصل للعلم لا نفس العلم. و مثل حقد الحقود و الأخلاق المتمكّنة و العادات؛ و الإنفصال بين الحال و الملكة انفصال بأعراض لا بفصول داخلة في طبيعة الشيء، بل الحال بينهما كالحال بين الصبيّ و الرجل.

و النوع الثاني: هو تهيّؤ الجسم للإنفعال و قبول أثرٍ مّا؛ فإن كان تهيّؤاً سهلاً سمّي وهناً[٧] طبيعياً، و ما كان تهيّؤاً بطيئاً نحو المقاومة و بطؤ الإنفعال سمّي قوّةً طبيعيةً؛ مثال القوّةِ المصحاحيةُ و مثال الوهنِ الممراضيةُ.

و النوع الثالث: هو الكيفيات المحسوسة في ظاهر الجسم بذاتها. مثل الألوان و الطعوم و الروائح و ما أشبه ذلک:

منها: راسخة ثابتة و يسمّى انفعاليات، مثل حلاوة العسل و حمرة الورد؛ و إنّما سمّي

---

١. ح: + فإن اشتهيت ما حصّله صاحب التحصيل فيه فسأتلو عليک منه ذكراً لتأخذ ما هو المحصّل من عندک و تطرح غيره في ورائک ظهريّاً: و هو انّ الكيفية أنواعها أربعة.

٢. ح: - ثمّ نعود ... أنواع.

٣. ح: فأوّلها.

۴. ح: و الثاني.

۵. ح: و الثالث.

۶. ح: و الرابع هو.

٧. ق: رهناً.

انفعاليات بسببَين: عامٍّ و خاصٍّ.

أمّا الذي يعمّ جميعها فلأنّ الحواسّ تنفعل[1] عن جميعها.

و أمّا الذي يخصّ بعضها فلأنّه[2] حادثة عن انفعالات في أصل الخلقة كحلاوة العسل و صفر المصفار، و قد يكون لا لخلقة[3] كملوحة ماء[4] البحر و صفرة من به سوء مزاج في الكبد.

و منها: سريعة الزوال كحمرة الخجل و صفرة الوجل، و يسمّى انفعالات لا على أنّها انفعالات في أنفسها بالحقيقة و لكن على سبيل الإستعارة و المجاز، لكثرة الإنفعال الذي هو يعرض لحاملها و سرعة وجودها و عدمها.

فقد بان من تضاعيف البيان[5] أنّ المعتبر في القوّة و اللاقوّة الإستعدادُ الشديدُ نحوَ الإنفعال و الضعيفُ نحوَه؛ و اعتبار الإستعداد القويّ و الضعيف[6] نحو الفعل يشبه أن يكون من أقسام القوّة و اللاقوّة.[7]

ثمّ[8] إنّ الإستعداد لمّا اعتبر في القابل فالظاهر انّ[9] القوّة و اللاقوّة هي الإستعداد نحو الإنفعال و اللاإنفعال؛ فليتدبّر.[10]

ثمّ إنّ المصنّف ـ دام تعليمه ـ قدّم الكيفية[11] على ساير الأعراض مع أنّ منها الإضافة و هي شاملة لجميع الموجودات، و الشيخ قدّمها على الكيفية لذلك؛ و أمّا الكيفية فقدّمها على ساير الأعراض النسبية لقرارها بالقياس إلى موضوعها بخلاف تلك الأعراض؛[12] و

---

۱. ق: ينفعل.
۲. ح: فلأنّها.
۳. ح: لا خلقية.
۴. ق: ـ ماء.
۵. ح: و من تضاعيف الكلام ظهر.
۶. ق: ـ و الضعيف.
۷. ح: + فتدبّر تعرف.
۸. ح: ـ ثمّ.
۹. ح: أنّ الإستعداد هو المعتبر من جانب القابل فبالحريّ أن تكون.
۱۰. ح: + الإنفعال و اللاانفعال؛ فتأمّل فإنّه يليق بالتأمّل.
۱۱. ح: و إنّما قدّم المصنّف ـ أدام اللّه تعليمه ـ مباحث الكيفية.
۱۲. ح: مع أنّ منها الإضافة الشاملة للجميع؛ فلذا أقدمها على الكيفية رئيس الصناعة في قاطيغورياس شفائه بناءً على أنّها لمّا كانت ثابتة الذات مقيسةً إلى الموضوعات و قارّتها بالنظر إليها مع قطع النظر عمّا يغايرها؛ فتكون متقدّمةً على ساير الأعراض النسبية، لعدم قرارها بالقياس إلى موضوعاتها.

ليس المراد[1] من القرار هيهنا[2] اجتماع أجزاء الشيء في آنٍ مّا، بل المراد به[3] عدم مقايستها[4] إلى غيرها؛ فلذا ترى القوم انّهم يقسّمون العرض فيقولون: إنّه[5] إمّا أن يحتاج تصوّرة إلى تصوّر[6] شيء خارج عن حامله أم لا؛ و الأوّل إمّا أن يشتمل على نسبة بعض أجزاء حامله إلى بعض آخر أم لا؛ و الثاني من الأوّل لو كان يجعل المحلّ معدّاً للعدّ و التقدير فهو الكمّية و إلّا فهو الكيفية؛ و الأوّل من الثاني الوضع و الثاني منه إمّا أن يشتمل على تكرار النسبة و هو الإضافة أم لا؛ و هو إمّا أن يشتمل على نسبة بين موضوعه و جوهر أم لا. فإن كان الأوّل و لاينتقل الموضوع عنه إلى شيَء آخر[7] بالحركة فهو الملك و إلّا فهو الأين؛ و أمّا الثاني من الثاني فهو إمّا[8] هو بإعتبار تقدّره بمقدارٍ غير قارٍ أم لا؛ فإن كان الأوّل[9] يقال[10] له المتیٰ، و إن كان الثاني فهو إمّا أن يكون نسبة إلى ما يكون في هذا من ذاک أو من ذاک فيه؛ و الأوّل هو أن ينفعل و الثاني أن يفعل.

[۲۳] قال: «و بحسب حقيقته معقول المهيّة»

أقول: احترز به[11] عن الأجناس الخارجة من النسبة ـ كالكمّ و الكيف ـ كما احترز بقوله: «هو أيضاً» إلى آخره[12] عن الأعراض النسبية ـ كالأين و الوضع و غيرهما ـ و لمّا نفى المضاف المشهوري فقد احترز عنه بقوله: «و ليس يصحّ و لايعقل له وجود غير الإضافة» إلى آخره.[13]

ثمّ لايخفى: أنّ المراد من هذا انّه لايكون له وجود إلّا الإضافة و من الظاهر انّ

---

۱. ح: و لست أعني.
۲. ح: ـ هيهنا.
۳. ح: بل إنّما أعني منه.
۴. ح: + بالقياس.
۵. ح: إلى غيرها؛ فلذا تسمع أنّ العرض.
۶. ح: ـ تصوّر.
۷. ح: ـ آخر.
۸. ح: فهو إنّما.
۹. ح: ـ أم لا؛ فإن كان الأوّل.
۱۰. ح: و يقال.
۱۱. ح: احتراز.
۱۲. ح: كما انّ قوله ـ دام ظلّه ـ: «مغاير له و لمعروضه هو أيضاً» احتراز.
۱۳. ح: ـ غير الإضافة إلى آخره.

للمضاف المشهوري وجوداً سابقاً على الإضافة ككونه جوهراً أو كمّاً أو كيفاً.

و بالجملة: انّ[۱] المضاف حقيقيّه[۲] هو انّ وجوده هو أنّه مضاف كـالأُبوّة و البـنوّة لا كالأب؛ فإنّ له وجوداً غير أنّه مضاف، و الأُبوّة ليس وجودها إلّا أنّها مضاف.

و بعبارة أُخرى: انّ المضاف الحقيقي و إن صدق عليه أنّه معقول المهيّة بالقياس إلى غيره إلّا أن تخصّص شيئيته إنّما هو نفس كونه مضافاً، بخلاف شيئية المضاف المشهوري فإنّه يخصّص أوّلاً بكونه جوهراً أو كمّاً أو كيفاً مثلاً ثمّ يصير معقولة المهيّة بالقياس إلى غيره. فشيئية الحقيقيّة[۳] من المضاف إنّما هي نفس الإضافة و شيئية ذي الإضافة إنّما هي غيرها؛ و المراد بأن تكون لها مهيّة سوىٰ ذلک مهيّة[۴] مغايرة للإضافة بالذات و الوجود لا بالمفهوم و الإعتبار.[۵]

فقد انصرح[۶]: أنّ التغاير بين مهيّة المضاف الحقيقي و بين كونها معقولة المهيّة مقيسةً إلى غيرها[۷] بالاعتبار لا بالذات،[۸] و لمّا كانت حقيقة الجنس هيهنا هي الإضافة الحقيقية لا المشهورية لكونها من العرضيات الغير المتأصّلة فقد تصدّى[۹] المصنّف ـ دام تعليمه ـ[۱۰] لتعريفها تنبيهاً على هذا.[۱۱]

و بالجملة: انّ المضاف المشهوري حقيقته غير الإضافة و إن عرضت لها في مرتبتها المتأخّرة؛ مثلاً إنّ السقف إذا نسب إلى الجدار و اُخذ من حيث إنّه مستقرّ عليه كان مشتملاً على نسبةٍ لا يمكن تعقّله إلاّ بالقياس إلى غيره و مع ذلک لا يصير بمجرّده من المضاف ما لم يؤخذ المنسوب إليه ـ أي الجدار ـ بما هو مستقرّ، و انّ العلم و القدرة و ما شابهها[۱۲] و إن

---

۱. ح: ثمّ اعلم أنّ المعنيّ من عدم صحّة أن يعقل له وجود غير الإضافة أنّه لايكون لها تخصّص سابق عليها - ككونه جوهراً أو كمّاً أو كيفاً - بل يكون تخصّصها نفس الإضافة و إليه الإشارة بقول رئيس الصناعة.

۲. ق: حقيقته.

۳. ق: الحقيقة.

۴. ق: - سوى ذلک مهيّة.

۵. ح: لا بالإعتبار و المفهوم.

۶. ح: فقد ظهر من تضاعيف الكلام بعون الملک العلّام.

۷. ق: معقول المهيّة بالقياس.

۸. ح: إلى غيرها لا بالذات بل بالإعتبار كما لايخفى على أولى الأيدى و الأبصار.

۹. ح: فقد تعرّض.

۱۰. ق: - دام تعليمه.

۱۱. ح: تنبيهاً على هذه الدقيقة.

۱۲. ح: أشبهها.

كان كلّه مضافاً؛ فكلّه في نفسه غير مضاف إلى ما أُضيف إليه في مثالنا، بل لمّا أُلحق به[1] نحوٌ من أنحاء النسبة صارت به مضافةً[2]؛ و ذلک بأن يقال: إنّ[3] القوّة[4] من حيث هي لذي القوّة و العلم من حيث هو للعالِم. فإنّ كلّ ذلک في ذاته كيفية و إن كانت مضافةً إلى غيرها تكلّف إضافته إليه كالعلم فإنّه بحرفٍ مّا صار مضافاً إلى العالم و بغير ذلک الحرف فهو كيفية مضافة إلى المعلوم.

فإن قلت: إنّ المصنّف ـ دام ظلّه ـ[5] قد خالف الشيخَ[6] هيهنا[7] حيث عرّف الإضافةَ الحقيقيةَ التي هي المقولة بالحقيقة[8] لا المشهورية.[9]

قلت: لعلّ[10] الإختلاف بينهما في هذا الباب[11] لتغاير الإعتبارات و الحيثيات؛ لأنّه ـ دام ظلّه ـ بصدد بيان المسائل الحكمة الحقيقية الإلهية لا المنطقية بما هي مسائل منطقية، كما عليه شأن قاطيغورياس شفائه؛ فلذا قال فيه: «إنّه[12] ليس على المنطقي إثبات المضاف و بيان حاله في الوجود و التصوّر و من يتكلّف[13] ذلک فقد تكلّف ما لا يعنيه و لا ما يستقلّ به من حيث هو منطقي؛ و الوقوف على المضافات أسهل على الذهن من الوقوف على مجرّد الإضافات التي هي المقولة.»[14]

ثمّ إنّ لتصحيح عروض الإضافة للمتقدّم و المتأخّر في التقدّم الزماني و في ما أشبهه ـ و هو التقدّم الدهري ـ وجه آخر تحصيلي في كتاب الشفاء و في ما سيتلئ في هذا

---

۱. ق: بها.
۲. ق: مضافاً.
۳. ق: ـ و ذلک بأن يقال إنّ.
۴. ق: كالقوّة.
۵. ح: ـ دام ظلّه.
۶. ح: قد خالف الرئيس.
۷. ق: ـ هيهنا. و في حاشية نسخة «ح»: إنّما قال: «هيهنا» لأنّه قد سبق منه ما وافق الشيخ بما هو منطقي فتذكر.
۸. ق: ـ التي هي المقولة بالحقيقة.
۹. ح: هي المقولة بالحقيقة و إنّه حقّق في شفائه بين الإضافة المشهورية.
۱۰. ح: قلت إنّ.
۱۱. ح: في هذا الكلام.
۱۲. الشفاء: و؛ ح: للتغاير في ما هو المقصود و المرام: و ذلک حيث إنّه ـ دام ظلّه ـ قد سلک هيهنا تعليم الإلهيات و بيان حقيقة المقولات و أمّا الرئيس لمّا كان بصدد ما عليه المنطقي فقد صار بهذا السلوک منطقياً على ما نصّ عليه في قاطيغورياس شفائه بقوله: و.
۱۳. ق: تكلّف.
۱۴. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الرابعة، الفصل الثالث) صص ۱۴۳ ـ ۱۴۴.

الکتاب أيضاً بحيث يندفع عنه الإشکال بأنّ « من جملة المضاف الذي[١] بالعرض المتقدّم و المتأخّر في الزمان؛ إذ ليس في الزمان تقدّمٌ و لا تأخّرٌ في الوجود؛ إذ الزمان ممّا يوجد بالتجدّد و لايبقي المتقدّم مع المتأخّر[٢].»[٣]

و تدفع الإشکال بأنّهما يجتمعان في الذهن؛ « فيکون إذن بحسب الذهن بأن[۴] يحضر[۵] الذهن زمانين معاً »[۶] و يقايس بينهما و هو کافٍ في وجود الإضافة العقلية حيث إنّ من المضاف ما يکون موجوداً في الخارج و منه ما يکون موجوداً في الذهن.[٧]

---

١. ق و ح: ـ الذي.
٢. ق: المتقدّم.
٣. التحصيل، ص ۴١٠.
۴. ق : على أن.
۵. ق و ح: يحصن.
۶. التحصيل، ص ۴١٠.
٧. ح: « ... و الوقوف على المضافات أسهل على الذهن من الوقوف على مجرّد الإضافات التي هي المقولة.» ثمّ اعلم أنّ الزمان لمّا کان بحسب وجوده في الواقع مقيساً إلى مبدعه ـ تعالى قدسه ـ کشخص واحد له قرار بالذات فلايجري بين أجزائه تقدّمٌ و تأخّرٌ بهذا الإعتبار ليمکن القول بوجود القبليات و البعديات فيها معاً في الواقع بناءً على أن ليس له تعاقب و تجدّد؛ فلذا تسمع أن ليس بين أجزائها مماثلة و لا مماثلة و مضادّة و لامضادّة و لکنّها مع ذلک يصحّ الحکم عليها بالقبليات و البعديات مقيسةً إلى الزمانيات لکن لا بحسب وجودها العيني و اجتماعها الخارجي بل باعتباره في وجودها الخيالي و لکن بحسب حالها في الأعيان على ما تسمع الرئيس انّ المتقدّم و المتأخّر الزمانيّين [ح: الزمانين] من المضايفات و ليس أحدهما مع الآخر في وجوده العيني بل إنّما بعينهما بحسب الوجود الذهني.

قال بهمنيار في التحصيل: « و من جملة المضاف بالعرض المتقدّم و المتأخّر في الزمان؛ إذ ليس في الزمان تقدّمٌ و لا تأخّرٌ في الوجود؛ إذ الزمان ممّا يوجد بالتجدّد و لايبقي المتقدّم مع المتأخّر. فيکون إذن بحسب الذهن بأن يحضر [ح: يحصن] الذهن زمانين معاً و تقايس بينهما »؛ و ذلک کافٍ في وجود إضافاتها العقلية حيث إنّ من المضاف ما يکون موجوداً في الأعيان و منه ما يکون في الأذهان؛ و ذلک ممّا يفرضها العقل کما لايخفى على الورى؛ و لکن ليس ذلک من الإختراعات الذهنية لکون مصحّحاتها في الوجودات العينية.

لست أقول: إنّها المطابقات لها ليتوجّه إليه القول بإستحالة أن تکون إحدى المقولتين المتباينين مطابقة للأخرى. بل أقول: إنّها لعدم قرارها في العين علل و مصحّحات لانتزاعها؛ و الفرق بين المطابق للإنتزاع و بين مصحّحه جليّ کما لايخفى على الأعلام.

و لکن يشکل الأمر في ظاهر الحال إثبات الإضافات في خارج الخيال و سيأتي في متن الکتاب ما يرکن إليه أولوا الألباب في تحقيق هذا المرام على ضربٍ قد سمّى من الکلام.

و أيضاً لتصحيح عروض الإضافة للمتقدّم و المتأخّر الزماني و في ما أشبهه ـ و هو التقدّم الدهري ـ وجه آخر تحصيلي في کتاب الشفاء و في ما سيتلى عليک في کتاب تقويم الإيمان و المصنّف ـ دام ظلّه ـ أيضاً قد أوضحه في حواشيه على إلهيات الشفاء.

[۲۴] قال[1]: «لكن عروضه للقيّوم الواجب بالذات على سنّة أُخرى»

أقول: لعلّ فيه الإشارة:

إلى أنّ النسبة هناک امتناع عروض الإضافة لمرتبة ذات القيّوم الحقّ في حدّ نفسها على خلاف الأمر في جملة الجائزات و امتناع تعاقب الإضافات المتكثّرة العارضة لذاته الحقّ على خلاف الأمر في الهيولانيات.

و إلى أوّلية الواجب و آخريته و ظاهريته و باطنيته:

و أمّا الأوليان على مسير أهل العرفان فبيانه هو: انّه ـ تعالى قدسه ـ لمّا كان مبدأً لجميع الخيرات مترشّحاً عنه جميع الفيوضات بخيريّة ذاته الحقّة القدّوسية و عنايته السرمدية القيّومية؛ فتكون له الأوّلية على الإطلاق و الآخرية بالإستحقاق لانتهاء جميع تلك الذرّات الممكنة إليه؛ فقد استأثر الأوّلية التي هي الآخرية و الآخرية التي هي الأوّلية و إن لم تنفد كلاماته و لم تنته معلولاته و مصنوعاته؛ و لعلّ هذا مكنون ما إليه الإشارة الإلهية بقوله الكريم ـ تعالى و تقدّس ـ: ﴿وَ أَنَّ إِلَىٰ رَبِّکَ الْمُنْتَهَىٰ﴾[2] و الكلمات القدسية المرتضوية ـ عليه أفضل صلوات اللّه و التحيّة ـ بقوله العزيز: «الأوّل قبل كلّ أوّل و الآخر بعد كلّ آخر، بأوّليته وجب الأوّل له و بآخريته يجب الآخر له»[3] الحديث؛ و اللّه و رسوله و وصيّ رسوله عالم بحقيقة الحال.

و أمّا بيان الأُخريين فبأن يقال: إنّه لغاية قدسه و نهاية أحديته و بساطته ليس للعقول الثاقبة القدسية و النفوس الرائقة الملكية الوصولُ إلى كُنه ذاته؛ و نعم ما إليه الإشارة في الحكمة المشرقية: «واجب الوجود ليس بمركّب؛ فلا حدّ له؛ و إذ هو منفصل الحقيقة عمّا عداه فليس له لازمٌ يوصل تصوّره العقلَ إلى حقيقته؛ فإذن لا تعريف يقوم مقام الحدّ.» انتهى كلامه تباعاً لما تحتمل إليه الإشارة العلوية ـ عليه صلوات خالق البريّة ـ بقوله

---

۱. ح: قوله.

۲. النجم / ۴۲.

۳. نهج البلاغة، خطبة ۱۵۱: «الحمد للّه الأوّل قبل كلّ أوّل، و الآخِر بعد كلّ آخِر؛ و بأوّليّته وجب أن لا أوّل له، و بآخِريّته وجب أن لا آخِر له.»

ـالعزیز ـ: «بان من الأشیاء بالقهر لها و الغلبة[1] علیها و بانت الأشیاء منه بالخضوع له و الرجوع إلیه»[2] الحدیث.

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّه لتقدّسه الربوبي و وحدته القـیّومي یکـون هـو البـاطن و المختفي عن جمیع ما عداه مع الظهور بوجوده و السطوع بنور جوده عن الآفاق و الأنفس علی ما إلیه الإشارة الإلهیة بقوله ـالکریم ـ: ﴿وَ سَنُرِيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ﴾[3] و قد أخبر عن هذا المقام بعض الأعلام بقوله: «ما رأینا شیئاً إلّا و رأینا اللّه بعده.»

و بالجملة: انّ وجوده ـتعالی ـ من المستبینات عند کلّ من راجـع الوجـدان. فـلذا قد روی: «أنّ زندیقاً قد دخل صادق آل مـحمّدعلیه‌السلام فسأله عـن دلیـل إثـبات الصـانع، فأعرضعلیه‌السلام ثمّ التفت إلیه و سأله: من أین أقبلتَ و ما قصّتک؟

فقال الزندیق: إنّي کنتُ مسافراً في البحر فعصفتْ علینا الریح و تقلّبتْ[4] بنا الأمواج فانکسرتْ سفینتنا؛ فتعلّقتُ بساحة منها و لم‌یزل الموج یقلّبها حتّیقذفتْ لي إلی الساحل فنجوتُ علیها.

فقالعلیه‌السلام: أ رأیتَ الذي کان قَلْبُک ـإذا انکسرت السفینة و تلاطمت علیکم الأمواج ـ فزعاً علیه، مخلصاً له في التضرّع، طالباً منه النجاة؟ فهو إلٰهک.

فاعترف الزندیق بذلک و حسن اعتقاده؛[5] و ذلک من قوله ـتعالی ـ : ﴿إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي البَحْرِ﴾[6] الآیة.

فقد ظهر أنّ ما هو الباطن عن أبصار قلوب العرفاء باطن علی الإطلاق، و ما هو الظاهر فهو الظاهر بالإستحقاق؛ و أمّا ما سواه من الممکنات فإنّ صحّ خفاء بعضها عن بعض و ظهوره لبعض فلایکون مختفیاً مطلقاً لظهوره عند غیره بل عند خالقه و حـضوره عـند

---

۱. نهج البلاغة: القدرة.
۲. نهج البلاغة، خطبة ۱۵۲.
۳. فصّلت / ۵۳.
۴. ق و ح: تقبلت.
۵. توجد هذه الروایة بألفاظ مختلفة في المصادر الروائیة؛ فانظر: بحارالأنوار، ج ۸۹، ص ۲۴۰، ۲۳۲ و ....
۶. الإسراء / ۶۷.

بارئه؛ فلايستحقّ أن يكون هو الظاهر و الباطن على ما يحتمل إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ الكريم ـ : ﴿وَ[1] الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ﴾[2] و الكلمة المرتضوية ـ عليه الصلوات المصطفوية ـ بقوله الشريف: «الحمد للّه الذي لم تسبق له حال حالاً؛ فيكون أوّلاً قبل أن يكون آخراً و يكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً» إلى قوله ـ القدسي ـ : «كلّ ظاهر غيره باطن[3] و كلّ باطن غيره غير ظاهر.»[4] الخبر.

فقد سطع من تضاعيف الكلام سرّ أنّ الأوّلية و الآخرية ليست إلّا شيئاً واحداً. فإن كان التغاير كان بالنسبة كما لايخفى على عرفاء البريّة. فلايكونان شيئين متغايرين معقول المهيّة كلّ منهما مقيساً إلى الآخر حسب ما علمت.

و أمّا الظاهرية و الباطنية فبالذات و الوجود الذي هي مطابَقُهُ لا غيره. فللطافة هذا المعنى يجوز التوسّع في الأداء؛ فعليك التدبّر في ما تلوناه و فراغ زوايا قلبك عمّا سواه عسىٰ أن تنعكس إليه الإشراقات و تستضييء بأنواع الشروقات، و اللّه أعلم بالصواب في كلّ باب و إليه المرجع و المآب.

ثمّ اعلم ليس مقصود المصنّف ـ دام ظلّه ـ أنّه لايكون للواجب ـ تعالى ـ إضافة على معناها الإصطلاحي مطلقاً بل في الجملة؛ و ذلك حيث إنّه ـ تعالى سلطانه ـ مبدأ فاعلي للممكنات؛ فيكون متّصفاً بالصانعية المضايفة للمصنوعية، و الرزّاقية المضايفة للمرزوقية؛ فأتقن هذا لأنّه بذلك أحرىٰ كما لايخفى على أولى النهى.

ثمّ تدبّر تارةً أُخرى لتعرف أنّ شاكلة الصانعية فيه ـ جلّ قدسه ـ و مصنوعية ما سواه من الممكنات إنّما بحسب جوهر ذواتها لا بإضافةٍ عارضةٍ لها؛ و سيجييء مفصّلاً إن شاء اللّه العزيز؛ فإن ﴿وَ إنْ[5] كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا﴾[6] ﴿فَأتُوا بِسُوْرَةٍ مِنْ مِثْلِه﴾[7] و إن كان بعضكم لبعض ظهيراً[8].[9]

---

١. ح: + هو.

٢. الحديد / ٣.

٣. ق و ح: غير باطن.

۴. نهج البلاغة: خطبة ۶۵.

۵. ق و ح: فإن.

۶. البقرة / ٢٣.

٧. البقرة / ٢٣.

٨. اقتباس من: الإسراء / ٨٨.

٩. ق: قال: «لكن عروضه للقيّوم الواجب بالذات على سنّة أُخرى» أقول: لايخفى أنّ النسبة هناك امتناع عروض ←

[۲۵] قال[۱] : «**و للمفارقات**»

أقـول: و ذلک[۲] لتجرّدها عن الزمان؛[۳] فتکون[۴] الإضافات العارضة لها غير تدريجية العروض و لا متعاقبة الحصول، و أيضاً الإضافات التي بينها ـ على ما عليه أهل العرفان ـ[۵] إضافات إشراقية کالمرايا المتعاکسة الأنوار بعضها إلى بعض؛ فيعتري لبعضها أن يکـون مُشرقاً و لآخر أن يکون مستشرقاً[۶] و کذلک[۷] الإرتـباطات المـلکوتية[۸] و العـلاقات[۹] الشرطية و المشروطية و غيرها، کما لايخفى على الأذکياء.[۱۰]

[۲۶] قال[۱۱]: «**للهيولانيات**»

أقول: و ذلک على ما هو المشهور بين الجمهور،[۱۲] أمّا للجوهر فکالأب و الإبـن، و للکمّ[۱۳] المتّصل کالکبير و الصغير، و للمنفصل منه کالقليل و الکثير، و للکيف کالأسخن و الأبرد، و للمضاف کالأقرب و الأبعد، و للأين کالأعلىٰ و الأسفل، و للمتىٰ[۱۴] کالأقدم و

←

الإضافة لمرتبة ذات الحقّ القيّوم في حدّ نفسها على خلاف الأمر في جملة الجائزات و امتناع تعاقب الإضافات المتکثّرة العارضة لذاته الحقّ على خلاف الأمر في الهيولانيات.

و أيضاً انّ الأوّلية و الآخرية له . تعالى ـ بمعنى واحد حيث إنّه مبدأ و غاية لها کما لا يخفى و إن ينفد شيء من معلولاته ﴿وَ أَنَّ إِلَى رَبِّکَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ [النجم / ۴۲] و أمّا عدم تعاقب الزمانيات بالقياس إليه لکونه مجرّداً عن الزمان کما أنّه لا اختلاف للمکانيات نظراً إليه لکونه مقدّساً عن المکان. فلذا قال سيّد الأوصياء و الموحّدين و إمام الأولياء و الصدّيقين: «الحمدللّه الذي لم تسبق له حال حالاً فيکون أوّلاً قبل أن يکون آخراً و يکون ظاهراً قبل أن يکون باطناً» إلى قوله: «کلّ ظاهر غيره غير باطن و کلّ باطن غيره غير ظاهر.» فقد بان أنّ الأوّلية و الآخرية فيه تعالى ليست إلّا شيئاً [ق: شيا] واحداً باعتبار واحد.

۱. ح: قوله.

۲. ح: + بأن يقال: إنّها لمّا کانت خارجةً عن المکان و الکيان.

۳. ح: ـ لتجرّدها عن الزمان.

۴. ق: فيکون.

۵. ق: ـ على ما عليه أهل العرفان.

۶. ق: ـ فيعتري لبعضها أن يکون مُشرقاً و لآخر أن يکون مستشرقاً.

۷. ح: و کذا.

۸. ح: الإرتباطات القدسية.

۹. ح: علاقات.

۱۰. ق: ـ کما لايخفى على الأذکياء.

۱۱. ح: قوله.

۱۲. ق: ـ و ذلک على ما هو المشهور بين الجمهور.

۱۳. ق و ح: الکمّ.

۱۴. ق و ح: المتى.

الأحدث، و للوضع[۱] كالأشدّ انتصاباً و انحناءً، و للملك كالأعرىٰ و الأكسىٰ، و للـفعل كالأقطع و الأحرق، و للإنفعال كالأشدّ تقطّعاً و تحرّقاً.

و بالجملة: انّ الإضافة تعرض لجميع المقولات: فإذا عرضت في الكمّ كانت قـلّةً و كثرةً، و إذا عرضت في الكيف كانت شدّةً و ضعفاً، و إذا عرضت في الأين و الوضع كانت قُرباً و بُعداً. فإن لم تعتبر الإضافة لم يكن قلّة و لا كثرة في الكمّ، و لا شدّة و لا ضعفاً في الكيف.

[۲۷] قال[۲]: «كالإنتصاب و الإنتكاس»

أقول: لمّا كان الوضع مركّباً[۳] من النسبتين المذكورتين فيصحّ[۴] تنوّعه و تصنّفه، و ذلك على أن يكون أنواع أو أصناف كثيرة مندرجة تحته. مثال الأوّلِ الإنتصابُ و الإنتكاسُ و مثال الثاني أصنافُ كلّ منهما.[۵]

و بالجملة: انّ الأوضاع قد يكون غير متخالفة المعنى[۶] كالأوضاع العارضة للجسم[۷] حين انقلاب سطوح ما يحيط به من الأجسام مع ثبوته في حاله و كما للجسم المستدير و إن تحرّك على الإستدارة؛[۸] و قد يكون متخالفة الأنواع كالأوضاع الحاصلة للجسم حالةَ انتصابِه و انتكاسِه؛ و ذلک لأنّ نسبة بعض أجزائه إلى بعض و إن بقيت على حالها إلّا أنّ نسبته نظراً إلى أجزاء العالم و جهاته متغيّرة متبدّلة له حينئذٍ و إن كان بعضها طـبيعياً و بعضها قسرياً.

ثمّ إنّ التخالف النوعي المعتبر فيه من حيث نسبة أجزائه بعضها إلى بعض من حيث

---

۱. ق: الوضع. ۲. ح: قوله.
۳. ح: لمّا كانت مقولة الوضع مؤتلفةً. ۴. ق: يصحّ.
۵. ح: فيصحّ تنوّعها أنواعاً متخالفةً أو تصنّفها أصنافاً متكثّرةً. مثلاً انّ المنتكس يخالف المنتصب بـالنوع و أمّا الإنتكاس فله أفراد متعدّدة بحسب تبدّل السطوح و انقلابها على المنتكس؛ فقد أشار المصنّف ـدام ظلّه ـإلى الأنواع بالذات و أوّلاً و إلى الأشخاص بالعرض و ثانياً؛ لكون كلّ من الإنتصاب أو الإنتكاس أفراد.
۶. ح: بالمعنى. ۷. ح: العارضة للممكن.
۸. ح: حين انقلاب سطوحه و للمستدير حين حركته بالإستدارة.

الوقوع في جهات العالم لا من حيث نسبة تلك الأجزاء بعضها إلى بعض من حيث قُربها و بعدها لكونها محفوظةً في حالتَي الإنتصابِ و الإنتكاسِ.[۱]

ثمّ إنّ المعتبر في الإختلاف الوضعي النوعي لمّا كان الأمر الثاني ظاهراً فإمّا أن يكون ذلک من الفصول المنوّعة أو العوارض المصنّفة.

[۲۸] قال[۲]: «و هو نفس[۳] نسبة الشيء المتمكّن»

أقول: يشير به[۴] إلى إبطال ما قد ظنّ من[۵] أنّ في مقولتَيِ أين و متىٰ تـركيباً ـ أعـني تركيب الموضوع مع نسبته ـ[۶] و أنّ حقيقته هيئة[۷] حاصلة للشيء بسبب نسبته إلى المكان الذي هو فيه. لأنّ الحاصل[۸] في المكان لايحصل[۹] إلّا نسبته إليه.

ثمّ احترز بقوله ـ الشريف ـ[۱۰]: «نسبة غير متكرّرة» عن الإضافة.

ثمّ لايخفى:[۱۱] أنّ قوله: «الإنجاد» إفعال من النجد كما[۱۲] أنّ الإتهام إفعال من التهامة[۱۳] بمعنى الدخول فيها.[۱۴]

---

۱. ح: و قد يكون متخالفة بالنوع كالوضع الحاصل للشخص حين القيام و الإنتكاس؛ فإنّ نسبة بعض أجزائه إلى بعض و إن كان باقياً على حاله إلّا أنّ نسبة أجزائها إلى أجزاء العالم و جهاته قد يتغيّر و يتبدّل تبدّلاً خلاف ما يقتضيه طبيعته و مهيّته.

ثمّ لايخفى أنّ الوضع منه إمّا أن يكون طبيعياً و ذلک ككون رأس الإنسان فوق و قدمه إلى تحت و يديه إلى اليمين و الشمال؛ و إمّا غير طبيعي فهو المنتكس؛ و إليهما الإشارة في المتن على سبيل التمثيل أيضاً.

۲. ح: قوله.

۳. ق و ح: ـ نفس.

۴. ح: فيه إشارة.

۵. ح: ـ من.

۶. ح: + و تفصيل ذلک في الشفاء و في كتاب الأُفق المبين: و يظهر من ذلک أيضاً بطلان تعريفه بهيأة.

۷. ح: ـ و أنّ حقيقته هيئة.

۸. ح: المكان الذي هو فيه؛ و ذلک حيث إنّه لم‌يتحصّل من حصول الجسم.

۹. ح: ـ لايحصل.

۱۰. ق: ـ الشريف.

۱۱. ق: ـ لايخفى.

۱۲. ح: ثمّ لايخفى أنّ «الإنجاد» من باب الإفعال من النجد فيه فكذلک.

۱۳. ق: التهامة.

۱۴. انظر: الصحاح، ج ۲، ص ۵۴۲؛ النهاية، ج ۵، ص ۱۹ و ج ۱، ص ۲۰۱ و لسان العرب، ج ۲، ص ۵۹ و ج ۱۴، ص ۴۵.

[۲۹] قال[۱]: «و نوعي كالكون فوق»

أقول: يعني بذلك[۲] جريان التضادّ في الأُيون حيث[۳] يصدق عليها أنّها وجودية يستحيل اجتماعها في موضوع واحد من جهة واحدة مع صحّة تعاقبها و استعقابها نظراً إليها و تجري فيها الأقسام الحقيقية و المشهورية من التضادّ و الطبيعية و القسرية الحقيقية و المجازية. فلذا قال الشيخ:[۴] «إنّ[۵] المكان إمّا أن يكون طبيعياً، مثل كون الهواء فوق الماء تحت النار؛ و إمّا أن يكون غير طبيعي، مثل كون الحجر في الهواء؛[۶] و الحقيقة و المجاز في كلّ منهما يظهر بانطباق المكان على المتمكّن و عدم انطباقه عليه؛ و ذلك على أن يكون أوسع منه ككون قطعة من النار في مكانها.»

و في قوله: «كون الحجر في الهواء» إشارة إلى ما قلنا من كون الأين هو الكون في

---

۱. ح: قوله. ۲. ح: فيه إشارة إلى.

۳. ح: + إنّ الكون الفوقاني و الكون التحتاني أمران وجوديان ممتنعا الإجتماع في موضوع واحد من جهة واحدة مع صحّة التعاقب و الإستعقاب ـ كما لايخفى على أولى الألباب ـ مع غاية الخلاف بينهما؛ فإن لم‌يكن ذلك يكون التضادّ مشهورياً.

و بالجملة: انّ الأين منه طبيعي و هو كون الجسم في مكانه الطبيعي؛ و منه قسري و هو كونه في غير مكانه الطبيعي؛ و على الأوّل إمّا أن تقاس نسبته إلى مكان منطبق عليه لايتجاوز عنه مقدار فهو الأين الحقيقي و إلّا فهو الأين المجازي؛ و ذلك على خلاف ما إذا نسبت إلى مكان أوسع منه كما يقال: إنّ زيداً في السوق أو في البلد أو غير ذلك؛ و قس عليه شاكلة الأمر الثاني بناءً على أنّه إذا كان المتمكّن منطبقاً على مكانه القسري بحيث لايتجاوز عنه فهو القسري الحقيقي و إلّا فهو القسري المجازي.

فلذا تسمع الرئيس انّه يقول: «و أمّا الأين فهو كون الجوهر محويّ السطح محاطةً بسطح جوهر آخر و السطح الحاوي مكان السطح المحويّ أي منتهى كونه؛ و المكان إمّا أن يكون طبيعياً مثل كون الهواء فوق الماء تحت النار، و إمّا أن يكون غير طبيعي مثل كون الحجر في الهواء.»

۴. ح: ـ يصدق عليها أنّها وجودية ... قال الشيخ. ۵. ح: و.

۶. ح: + و إلى جملة ذلك ما في المتن من الإشارات اللطيفة هذا. و بما علمت ما حقيقة الأين فاحكم بأنّه لايصحّ أن يشترک الجسمان و إن كانا متساويين في الحجم و المقدار متخالفين بحسب الوقوع في الزمان؛ و ذلک حيث إنّ اتّحاد المنتسب إليه أي المكان لايستلزم اتّحادَ النسبة إليه مطلقاً لاختلاف المنتسب ضرورة أنّ النسبة تابعة لطرفيها ـ كما لايخفى على الورىٰ ـ بل إن نظرت بعين الإنصاف لسطع لک عدمُ صحّة اتّحاد الأين مع اتّحاد المنتسبين و اختلاف الزمانين.

لست أقول: ذلک من تلقاء أنّ الزمان من العوارض المشخِّصة، فإذا اختلف فقد اختلفت النسبة بحسبه ليتوجّه إليه أنّه ليس كذلک، بل أقول: إنّ ذلک من تلقاء استحالة اتّحاد الإثنتين كما يحكم به العقل المتين و لكن بقي الإشكال على الرئيس في ما ذكره في بعض الأقوال؛ و ذلک حيث حكم بمخالفة نسبة الجسم إلى المكان نسبته إلى الزمان.

المكان لا هيئة قائمة به؛ و من الظاهر أنّه لايصحّ اشتراك جسمين في كون واحد في زمانين؛ ضرورةَ أنّ تغاير النسبة فرع تغاير أحد المنتسبين؛ و قس عليه أمر متىٰ حيث إنّه عبارة عن الكون في الزمان و من الظاهر أنّه يستحيل اشتراک أشخاص عديدة في كون واحد نظراً إلى الزمان و إن كان ذلک واحداً.

و أمّا ما وقع عن الشيخ في بعض رسائله[1] بقوله: «و من خاصية الأين انّه[2] لايشترک فيه حتّى يكون مكان مكاناً واحداً لشيئين أو أكثر بخلاف متىٰ»[3] ففيه مسامحة ظاهرة.[4]

و لمّا كان[5] وجود الأين[6] بعد الوضع أشار إليه المصنّف ـ دام ظلّه ـ[7] بتقديم مباحث الوضع عليه؛ فافهمها و لاتكن ممّن يتّخذ المضلّين عضداً.[8]

[۳۰] قال[9]: «و المتىٰ و هو نفس نسبة»

أقول:[10] لا هيئة تابعة لها و لا نسبة مع المنتسب إليه من الموضوع؛[11] و قوله ـ دام تعليمه ـ[12]: «إلى الزمان» احترازٌ عن الأين و غيره من المقولات النسبية، كما انّ قوله القدسي[13]: «غير متكرّرة»[14] إلى آخره[15] احترازٌ عن الإضافة.[16]

---

۱. ح: ـ و الحقيقة و المجاز ... في بعض رسائله. ۲. ح: و من خاصيته أن.

۳. ح: + انتهى كلامه.

۴. ح: انتهى كلامه و سيطلع ما يستشرق به حقيقة الحال ليتخلّص عن مضايق القيل و القال. و أمّا الفرق بينهما بجواز اشتراک المتأنّيات في زمان واحد و عدم جواز اشتراک المتأنّيات في مكانٍ فحقيق بالقبول عند العقول؛ و لعلّ هذا هو المرام في أمثال هذا الكلام. ثمّ إنّ الوضع لمّا كان متقدّماً على الأين على ما إليه الإشارة بقول الرئيس: و أمّا.

۵. ح: ـ و لمّا كان.

۶. ح: + فإنّه. ۷. ح: دام تعليمه.

۸. ق: ـ فافهمها و لاتكن ممّن يتّخذ المضلّين عضداً. ۹. ح: قوله.

۱۰. ح: + إشارة إلى بطلان القول فيه بالتركيب و بأنّه هيئة تابعة لتلک النسبة على ما ذهب إليه أقوام بناءً على أنّ الموضوع خارج عن حقيقة المتىٰ؛ إذ حقيقة المتىٰ ليست إلّا نفس النسبة و إن ليس للمتمكّن حالة غير النسبة المذكورة؛ و قد احترز بها عن الجواهر و الأعراض الغير النسبية.

۱۱. ح: ـ لا هيئة تابعة لها و لا نسبة مع المنتسب إليه من الموضوع.

۱۲. ق: ـ دام تعليمه. ۱۳. ق: ـ القدسي.

۱۴. ق: غير متكرّر. ۱۵. ح: ـ إلى آخره.

۱۶. ح: + و تدبّر تعلم أنّه.

ثمّ[١] لا يصحّ أن يكون متىٰ واحد لأُمور كثيرة[٢] و إن كان الزمان واحداً.

و الحاصل:[٣] انّ[۴] الزمان الواحد يصحّ أن يكون زماناً لعدّة كثيرة بالتحقيق. فإنّ متىٰ كلّ واحد منها فهو خلاف متىٰ الآخر؛ فإنّ كون[۵] كلّ واحد منها في ذلک هو غير كون الآخر[۶] كما قلناه.[٧]

[٣١] قال[٨]: «إمّا على سبيل الإنطباق»

أقول: كالحركة القطعية لانطباقها على الزمان.

و بالجملة: انّ الموجود إمّا أن يكون مفارقَ الذات عن المادّة و إمّا أن لا يكون؛ و الأوّل قسمان: عقل و نفس؛ و الثاني على أقسام ثلاثة: زماني و آني و نفس زماني؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن ينطبق وجوده على الزمان على أن يكون كلّ جزء منه في جزء جزء منه أم لا؛ فالأوّل هو الأوّل و الثاني إمّا أن يستدعي الزمانَ على أن يكون وجوده في كلّ آنٍ منه بتمامه أم لا؛ فالأوّل هو الثالث و الثاني هو الثاني؛ و قس عليه أقسام الحدوث.[٩]

---

١. ح: ـ ثمّ.
٢. ح: متكثّرة.
٣. ح: و إن كان الزمان واحداً حسب ما افيد على محاذاة ما سلكه رئيس الصناعة بقوله: و.
۴. ح: ـ انّ.
۵. ق: ـ كون.
۶. ح: و إليه الإشارة أيضاً بقوله ـ دام ظلّه ـ: «و هو نفس النسبة» و ذلک حيث إنّ من المستبين اختلاف النسبة باختلاف أحد الطرفين و إن كان المنتسب إليه واحداً و ذلک على خلاف ما عليه شاكلة الأين؛ لامتناع اشتراک أجسام متعدّدة في مكان واحد منطبق هو عليه في زمان؛ و هذا هو الفرق بينهما.
٧. ح: ـ كما قلناه.
٨. ح: قوله.
٩. ح: قوله: «إمّا على سبيل الإنطباق» إشارة إلى الموجود [ح: الوجود] المنطبق وجوده على زمانٍ هو فيه. كالحركات القطعية و الأصوات.

و بالجملة: انّ الموجود الهيولاني على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما يكون وجوده منطبقاً على زمانٍ هو فيه على أن يكون كلّ جزء منه بإزاء جزء آخر من الزمان و يسمّى ذلک بالموجود الزماني.

و ثانيها: ما يكون وجوده مقتضياً لزمانٍ يكون هو فيه لا على وجه الإنطباق بل على أن يكون كلّ جزء فرض من ذلک الزمان يكون هو فيه بتمامه، و يسمّى ذلک بالموجود في نفس الزمان.

و ثالثها: ما يكون وجوده في آنٍ من دون أن يقتضي زماناً فرض وجود ذلک الموجود في كلّ آنٍ منه، و يسمّى ذلک بالموجود الآني.

←

و لايخفى: أنّ نسبة الوسط في الطرفين يشبه أن يكون نظيراً لنسبة الوجود الممكني إلى الوجود القيّومي و العوارض الخارجية.

و بيان ذلک أن يقال: إنّ الوجود لمّا كان معنى مصدرياً منتزعاً عن الذوات الممكنة بحسب استنادها إلى جاعلها القيّوم الواجب بالذات من غير أن يفتقر إلى تقييد الحيثيات يكون متوسّطاً بين وجوده ـ تعالى قدسه ـ لاستغنائه مطلقاً عن مطلق الإعتبارات و بين العوارض الخارجية لافتقارها إليها مطلقاً؛ تقييدياً كان أو تعليلياً.

إذا تقرّر هذا فلنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: إنّ الموجود بحسب الزمان لمّا اقتضى زماناً يكون هو فيه فقد شارک الأوّل، و لكفاية كلّ آنٍ فرض منه لوجوده فيه شارک الثاني؛ فيكون متوسّطاً؛ و إليه الإشارة التعليمية بقوله ـ دام ظلّه ـ : «إمّا على سبيل الإنطباق أو لا على سبيله أو في طرفه» و نبّه على أنّ المقسم فيها هو الموجود الجسماني باعتبارٍ مّا بقوله ـ الشريف ـ : «و لايكاد يعرض إلّا لما تحت الكون و التغيّر بما هو تحت الكون و التغيّر».

و إنّما قلنا ذلک حيث إنّ الموجودات الزمانية بحسب كون بعضها مقيساً إلى بعض آخر منها متّصفة بالزمانية؛ و أمّا بحسب وجودها في أنفسها مقيسة إلى بارئها غير متّصفة بذلک حيث إنّ نسبتها و نسبة ما هي فيه من الزمان إليه ـ تعالى ـ نسبة المتغيّر إلى الثابت؛ فيكون بهذا الإعتبار موجودات دهرية على ما نصّ عليه المعلّم الأوّل في الميمر الخامس من كتاب أثولوجيا و الرئيس في الشفاء و النجاة و غيرهما من كتبه المعتبرة.

و قد سلک المصنّف ـ دام ظلّه ـ في تعليم هذا النحو من الوجود و كشف الغطاء عن جماله في كتاب الأفق المبين على سبيل الجود بما لا مزيد عليه فارجع إليه.

قال بعض الأجلّاء في كتاب الزوراء: إذا اعتبرتَ الإمتداد الزماني الذي هو محتد التغيّر و التبدّل و عرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملةً واحدةً وجدته شأناً من شؤون العلّة الأولى محيطاً بجميع الشؤون المتعاقبة.

ثمّ إن أمعنتَ النظر وجدتَ التعاقب باعتبار حضور حدود ذلک الإمتداد و غيبوبتها بالنسبة إلى الزمانيات الواقعة تحت حيطة الزمان؛ و أمّا المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة إليها بل الجميع متساوية بالنسبة إليها متحاذية في الحضور لديها؛ فما ظنّک بأعلىٰ شواهق العوالي ليس عند ربّک صباح و لا مساء؛ و نعم ما حصّل صاحب التحصيل فيه بقوله: و أمّا الأمور الزمانية فهي التي فيها تقدّم و تأخّر و ماضٍ و مستقبل و ابتداء و انتهاء؛ و ذلک هو الحركة أو ذو الحركة. إذ هو خارج عن هذا فإنّه يوجد مع الزمان المعية التي ذكرنا في المضاف ـ أعني الإضافة العارضة لمتىٰ ـ فيجب أن يكون له اقتران طبيعي بالزمان حتّى يوجد بينهما تضايف بالفعل لا بالفرض؛ و ذلک بأن يكون أحد تلک الأشياء حاملاً للزمان و الآخر فاعلها أو ضرباً من التعلّق حتّى يصحّ؛ و هذه المعية إن كانت بقياس ثابت إلى غير ثابت فهو الدهر؛ و هو محيط بالزمان و إن كانت بنسبة الثابت إلى الثابت: فأحقّ ما يسمّى به السرمد، بل هذا الكون ـ أعني ـ كون الثابت مع غير الثابت و الثابت مع الثابت بإزاء كون الزمانيات في الزمان و كون الأمور في الزمان متىٰها. و ليس للدهر و لا للسرمد امتداد لا في الوهم و لا في الأعيان و إلّا كان مقدار الحركة.

و إذا علمتَ هذا سطع عن سماء عقلک شمسُ الإشراق فاستضائت بأشعّتها الأقطار و الآفاق: فرأيت بعين الحقيقة أنّ نسبة تلک الموجودات إلى الزمان يشبه بوجهٍ مّا نسبة ما هو الخارج عن المكان و الكيان.

[۳۲] قال: «المتیٰ أیضاً[۱] منه غیرحقیقي کالأشهار»

لایخفی علیک سرّ هذه الأقسام بعد ما أحطتَ خُبراً بما علیه أقسام الأین من المرام؛ فلذا تسمع حکماء الأعلام: «انّ الزمان و المکان متضاهیان.»[۲]

←

ثمّ تحکم أنّه قد انقلبت نسبتها الفیئیة إلی المعیة. ثمّ تیسّر لک معرفة أنّه لیس لأجزاء الزمان حینئذٍ مماثلة و لامماثلة، مضادّة و لا مضادّة؛ لکونه موجوداً وحدانیاً في الدهر: فاحتفظ هذا التحقیق فإنّه بذلک حقیق لیظهر لک وعاءٌ غفل عنه أکثر المتأخّرین و نطق علیه جمیع المتقدّمین.

ثمّ لایخفی أنّ الشیخ السهروردي مع علوّ قدره بین الأنام ذهب إلی أنّ لأجزاء الزمان بعضها مقیساً إلی بعض تقدّماً بالطبع و الذات ظنّاً منه أنّ لکلّ منها علّیة بحسب الاعداد؛ و لیس ذلک إلّا بعض الظنّ؛ بناءً علی أنّه إذا نظر إلی الزمان بحسب وجوده في نفسه و قیاسه إلی جاعله ـ تعالی قدسه ـ فلیس له أجزاء لیمکن القول بذلک. و إذا نظر إلیه بحسب کونه مقیساً إلی موجود زماني؛ فیرجع ذلک إلی أنّ عدم إحاطته بکلّیته موهم له ذلک، و لیس وجود بعض و عدم بعض منه إلّا ظهوره و غیبته مقیساً إلیه لاختصاصه بقطعة ممّا لا قرار له؛ فأحسن تدبّره.

زیِّن اللّهمّ قلوبنا بفضائل مجدک، و نوِّر نفوسنا بأنوار وجهک لیمکن لنا الوصول إلی فضاء عالم الملکوت و التقدّس عن شبکات زخارف الناسوت.

ثمّ بما علمتَ من أقسام الموجود الجسماني هدیتَ إلی أنّ حدوثه أیضاً علی هذه الأقسام: الحدوث الزماني و الحدوث نفس الزماني و الآني؛ و بیان ذلک أن یقال: إنّ الموجود الجرماني بما هو متغیّر إذا کان مسبوقاً عن عدم لا مطلقاً بل عن عدم زماني یکون منشعباً إلی هذه الأقسام؛ و أمّا إذا لم‌یکن مسبوقاً عنه بل عن عدم غیر زماني یکون قدیماً زمانیاً و حادثاً دهریاً؛ و ذلک علی ما علیه شاکلة حرکات الأجرام العُلیٰ ما سویٰ الجرم الفلک الأقصیٰ؛ لکونه خارجاً عن الزمان بناءً علی أنّه حامل حامله؛ فیکون کلّ منهما متّصفاً بالحدوث الدهري. نعم انّه لو اعتبر مجرّد المعیة الزمانیة في کون الشيء زمانیاً لکان کلّ منهما قدیماً أزلیاً و إلّا فلا. فلذا تسمع أنّ الحدوث الزماني ما یکون لزمان وجوده ابتداء ـ أي زماني ـ و القدیم الزماني ما لیس له ذلک ـ أي ابتداء زماني ـ و ذلک علی أن لایکون مسبوقاً عن عدم زماني ـ سواء کان مسبوقاً عن عدم صرف أم لا ـ و إذا کان کذلک لم‌یکن الأُمور التي لاتدخل في الزمان ـ کالإله و الزمان نفسه ـ قدیمةً و لا حادثةً أي زمانیتین.

و من تضاعیف الکلام ظهر سرّ ما تسمع أنّ حدوث العالم بأسره و جمليّ النظام بأسرٍ دهري و إلّا لکان مسبوقاً عن عدم زماني؛ فیلزم قدم الزمان و حامله و حامل حامله؛ فلایکون العالم بجملته حادثاً و تعطّل الفیّاض علی الإطلاق و الجواد علی الإستحقاق عن إفاضة الخیرات و إفادة الکمالات.

و أنّ المتکلّمین لمّا لم‌یؤتوا من العلم إلّا قلیلاً یتوجّه إلیهم هذا الإشکالُ علی ما نصّ علیه صاحب الشفاء فیه نصّاً جمیلاً بقوله: «و هؤلاء المعطّلة الذین عطّلوا اللّه عن جوده».

و لمّا سطع حقیقة الحال قد رفعتْ بأشعّتها ظلماتُ التشکیک بعون الواهب المتعال؛ فقد استقرّ علی عرشه حدوثُ العالمین کما علیه أرباب الحقّ و الیقین؛ فأحمد اللّه ربّ العالمین.

۱. ق و ح: ـ أیضاً.

۲. ق: ـ قال: «المتیٰ منه غیر حقیقي کالأشهار» ... متضاهیان.

[۳۳] قال: «و هي الكمال الأوّل لما هو[۱] بالقوّة»

أقول:[۲] يعني[۳] «انّ الحركة فعل و كمال أوّل للشيء الذي بالقوّة من جهة المعنى الذي له بالقوّة. فإنّ الجسم الذي هو في مكانٍ مّا بالفعل و في مكان آخر بالقوّة فإنّه مادام في المكان الأوّل ساكناً فهو بالقوّة متحرّك و بالقوّة واصل إلى مكانٍ مقصودٍ؛ فإذا تحرّك حصل فيه[۴] كمال أو فعل أوّل و به يتوصّل إلى كمال أو فعل ثانٍ هو الوصول إلى الغاية، لكنّه[۵] مادام له هذا الكمال فهو بعد بالقوّة في المعنى الذي هو الغرض في الحركة و هو الوصول إلى الغاية.

فالحركة إذن كمال أوّل لما بالقوّة من جهة ما بالقوّة. فإنّ الحركة كمال الشيء من حيث هو بالقوّة في مكانٍ يقصده لا من حيث هو بالفعل إنسان أو نحاس؛ فكأنّه[۶] كمالٌ يلي[۷] الكمالَ الذي[۸] هو فيه بالقوّة أو الكمال الذي يوصل إلى الكمال الذي له[۹] بالقوّة. فيجب أن يكون الكمال الأوّل بسبب من الكمال الثاني و متعلّقاً به، و إذا كان كذلك فالحركة وجود بين القوّة المحضة و الفعل المحض[۱۰].»[۱۱]

[۳۴] قال: «و هما هيئتان غيرقارّتين»

أقول: و ذلک حيث إنّه قد اعتبر فيهما التبدّل و التجدّد بل هما نفس التبدّل و الحركة باعتبارٍ، و إليه الإشارة بقوله ـ دام ظلّه ـ: «و هما أن يفعل و ينفعل».[۱۲]

حاصل الكلام:[۱۳] انّ تبدّل الحال الحاصل للموضوع عن المؤثّر إذا كان تدريجياً له اعتبارٌ بالنسبة إلى ذاته و اعتبارٌ آخر بالنسبة إلى فاعله و اعتبارٌ ثالثٌ بالنسبة إلى متعلّقه؛

---

۱. ق و ح: ـ هو.
۲. ح: + تلخيصه على ما حصّله أولوا التحصيل هو.
۳. ح: ـ يعني.
۴. ح: ـ فيه.
۵. ق و ح: ممكنة.
۶. ق: فكأنّها.
۷. ق: على.
۸. ح: + فيه.
۹. ق و ح: ـ له.
۱۰. ق و ح: ـ المحض.
۱۱. مع تفاوتٍ مّا و تلخيصٍ في: **التحصيل**، ص ۴۲۱.
۱۲. ق: ـ و ذلک حيث ... ينفعل.
۱۳. ح: تفصيل الكلام في هذا المرام أن يقال.

و يقال له باعتبار ما له في ذاته إذا كان متجدّداً متصرّماً غير قارّ الذات «الحركة» و باعتبار ما له بالنسبة إلى[1] منفعله «الإنفعال» و باعتبار ما له «الفعل».[2]

قال صاحب التحصيل: «أمّا[3] مقولة أن يفعل و أن ينفعل فهي كالتسوّد[4] مادام الشيء يتسوّد، و التبيّض[5] مادام الشيء يتبيّض. فالشيء الذي فيه[6] هذه الهيئة هو منفعل و ينفعل، و حاله هي أن ينفعل؛[7] و الشيء الذي منه هذه الهيئة على اتّصالها فهو من حيث هو منسوب إليها هو أن يفعل.

و لا يصحّ أن يقال: «انفعال و فعل» لأنّهما قد يقالان أيضاً للحاصل الذي انتهت الحركة إليه كما يقال: «في هذه الثوب احتراق» إذا كان قد حصل و استقرّ.

و أمّا لفظة[8] «أن ينفعل» و «أن يفعل» فمخصوصة بالحالة التي فيها التوجّه إلى الغاية.

و القيام الذي هو بمعنى النهوض ـ أي بمعنى أن يقوم ـ فهو من هذه المقولة و أمّا هيئة القيام المستقرّة فمن الوضع.»[9]

و من تضاعيف الكلام ظهر سرّ ما اختار المصنّف أن[10] يفعل و ينفعل بدلاً عن الفعل و الإنفعال.

ثمّ إنّه لمّا وقع في عبارات الحكماء المشّائيّين أنّ الحركة و التحريك و التحرّك ذات واحدة؛ فإذا أُخذت بإعتبار نفسها فحسب كانت حركةً، و إن أُخذت بالقياس إلى ما فيه سمّيت تحرّكاً، و إن أُخذت بالقياس إلى ما عنه سمّيت تحريكاً.

و يجب أن نحقّق هذا الموضع و نتأمّله تأمّلاً أدقّ من المشهور؛ و لعلّ المراد ممّا يظهر بدقيق النظر هو انّ هيهنا حالتين:

---

١. ق: ـ متعلّقه؛ و يقال له باعتبار ... بالنسبة إلى.
٢. ق: + و بالجملة انّ.
٣. ق: ـ قال صاحب التحصيل أمّا.
۴. ق و ح: + و.
۵. ق و ح: + و.
۶. ق و ح: يتبيّض؛ فالذي فيه.
٧. ق و ح: ـ و حاله هي أن ينفعل.
٨. ق و ح: لفعله.
٩. التحصيل، صص ۴۱۷ ـ ۴۱۸.
١٠. ق: فإذا تمهّد هذا فنقول إنّ قوله دام ظلّه.

إحديهما: نسبة الحركة إلى ما عنه أو فيه.

و ثانيتهما: نسبة ما عنه أو فيه إليها.

و من البيّن استحالة كون الأولى تحريكاً أو تحرّكاً؛ لكونهما من صفات الفاعل و القابل لا من شؤون الحركة و حالاتها؛ و ذلك بخلاف الثانية لأنّها قول إلى كون نسبة الشيء إلى الحركة بأنّه عنه الحركة أو فيه الحركة، كما أنّ الإيجاد و الإيجاب نسبة الشيء إلى الوجود و الوجوب بأنّه عنه الوجوب و الوجود، و الواجبية و الموجودية نسبة الشيء إلى الوجوب و الوجود بأنّهما فيه.

فقد انصرح: أنّ الفعل و الإنفعال بما لهما من النسبة الغير القارّة إلى الحركة لا باعتبارها في نفسها و إلّا لكانت حركةً.

و من هيهنا لاح أنّ اندراج كلّ هاتين النسبتين تحت النسبة المطلقة و اندراجهما فيها بالذات؛ لأنّ العقل إذا حلّل الفعلَ و الإنفعالَ فإنّما يحلّله إلى نسبة و خصوصية إضافة؛ أي نسبة الشيء إلى الحركة بما له عنه الحركة أو فيه؛ فلايكونان من الأجناس العالية.

فلصعوبة هذا الإيراد ذهب بعضهم إلى أنّ المقولات العرضية ثلاث: الكمّ و الكيف و النسبة، زعماً منه أنّ الفعل و الإنفعال مع بواقي الأعراض مشتركة في النسبة اشتراكَ الأنواع الأوّلية فيها.

ثمّ إنّ المصنّف ـ دام ظلّه ـ قد اختار ما هو المشهور حيث إنّه يرجع إلى محصّل و إن لم يرجع إلى ما حصّله صاحب الشفاء بقوله: «إنّ كون الحركة في المتحرّك يلحظ:

تارةً: بما هو حال الحركة؛ فيعبّر عنه بنسبة الحركة؛ إلى المتحرّك بأنّها فيه و لايقال له بهذا الإعتبار تحرّكٌ بل وجودٌ للحركة في الموضوع.

و تارةً: بما هو أصل الحركة؛ فيعبّر عنه بنسبة المتحرّك إلى الحركة بأنّه فيه الحركة و بهذا الإعتبار يسمّى تحرّكاً.» انتهى كلامه.

و هو اعتراض منه على الحكماء حيث ذهبوا إلى أنّ التحرّك هو نسبة الشيء إلى الحركة بأنّه فيه الحركة لا نسبة الحركة إلى الشيء بأنّها فيه؛ لأنّها ترجع إلى وجود الحركة

للجسم و هو وصف للحركة لا المتحرّك. فما هو المشهور مشهوري لا تحقيقي غفولاً عن أنّ نسبة وجود الحركة إلى الجسم يتصوّر على وجهين:

أحدهما: كونه وصفاً لها

و ثانيها: كونه وصفاً له

و الحاصل: انّ الشيء قد حصل مقولتَى الفعلِ و الإنفعالِ بأنّهما نسبة المحرّك و المتحرّك إلى الحركة تلك النسبة على أن يكونا من اعتباراتهما لا من اعتبارات الحركة مع أنّهما وصفان لهما، كما صرّح به ـ دام ظلّه ـ في بعض رسائله بقوله: «و بالجملة انّ كون العلّة المحرّكة في ذاتها بحسب نفسها يستتبع الحركةَ و يقيّدها و يصدر عنها حصولها البتّة غير قارّة لذات المحرّك» و ليست هي المعناة المسّماة تحريكاً و لا هي من الهيئة الفعلية الغير القارّة المعبّر عنها بقوله: «أن يفعل في شيء أصلاً» هذا.

و القول بأنّه يصحّ أن يكون بهمنيار تباعاً للشيخ عبّر عمّا حصّله المصنّف ـ دام ظلّه ـ بقوله: «و الشيء منه هذه» ـ إلى آخره ـ كما عبّر عن نظيره بقوله ـ الشريف ـ: «بنسبة المحرّك إلى الحركة» ـ إلى آخره ـ يحوم بأنّ ذلك يرجع إلى كون ما ذكره الرؤساء المشّاؤون هو المحصّل فكيف يصحّ القول بلزوم تأمّل أدقّ منه؟[1]

ثمّ إنّ في قوله ـ دام ظلّه ـ: «غير قارّتين» ـ إلى آخره ـ نوع إشعار بخروج تأثير المفارقات في المكوّنات و تأثّرها عنها. ثمّ صرّح بذلك حيث قال: «و تحتها أن يفعل» تارةً و «على الإتّصال» و «لا على سبيل القرار» أُخرى،[2] ثمّ أضرب عنه بقوله: «بل على

---

١. ح: ـ ثمّ إنّه لمّا وقع في عبارات الحكماء المشّائيّين .... بلزوم أدقّ منه.

٢. ح: و في قوله ـ دام ظلّه ـ «غير قارّتين» إشارة قدسية إلى خروج تأثيرات العقول الفيّاضة في المكوّنات القابلة و تأثّرها عن المبدأ على الإطلاق و المفيض بالإستحقاق؛ و تعاقب تلك الموجودات بالقياس إلى الزمانيات بل بقياس بعضها إلى بعض لايخرجها عن قرار ذواتها مقيسةً إلى تلك الثابتات الخارجة عن الزمان على ما أشار إليه صاحب التحصيل فيه بقوله: «إنّ الأُمور الثابتة لايصحّ أن يقال إنّها موجودة في زمان بل لها كون آخر» فلغموض هذا المطلب القدسي الخارج عن طاقة الموجود الكوني أشار المصنّف إليه إشارات لطيفة بقوله الشريف: «و تحتها أن يفعل» أي تحت الحركة. و بقوله: «على الإتّصال» و بقوله: «لا على سبيل القرار» ثمّ أضرب عنه بقوله: «بل على سبيل التصرّم و التجدّد».

سبيل التصرّم و التجدّد»[۱]. و ظهور خروج التبدّلات الآنية عن هذه الإشراقات الملكية غنيّ عن البيان فبالحريّ أن يسمّى ذلک بالكون و الفساد.

فإن قلت: إنّه يلزم منه حينئذٍ أن يكون التأثيرات الملكية خارجة عن هذه المقولات المشهورية؛ فقد اختلّ الحصر.

قلت: إنّه ليس ذلک ممّا يضرّنا ما لم يتبيّن أنّ الحيثيات التعليلية من الحقائق المتأحّدة النوعية المندرجة تحت المهيّات الجنسية و أنّیٰ لأحدٍ بيان ذلک.

نعم انّها لمّا كانت صفات ذوات الإضافات كالمؤثّرية و المفيضية فقد استتبعت بعض المقولات؛ فأتقِن ذلک فإنّه بذلک حقيق.[۲]

[۳۵] قال: «و لاتقع إلّا في الكمّ»

أقول: لمّا فرغ ـ دام ظلّه ـ[۳] عن تحقيق الحركة[۴] أشار إلى ما يتبعها من الخواصّ[۵] التي من جملتها أنّها لاتقع إلّا[۶] في أربع مقولات لا غيرها من المقولات.[۷]

أمّا في الفعل و الإنفعال فلأنّ الحركة هي[۸] الخروج عن هيئة و الدخول في الأُخرى، و لايتصوّر ذلک في هيئةٍ[۹] لا قرار لها و إلّا لما كان الخروج عنها و الترک لها، مثلاً إن كانت الحركة من التسخّن إلى التبرّد و كان الجسم في حال تسخّنه يتبرّد فإنّه لم يخرج عن التسخّن حتّى يكون قد تحرّک في مقولة «أن ينفعل» هذا خلف.

على أنّه يلزم منه اجتماع السخونة و البرودة؛ لأنّه[۱۰] ليس الإنتقال[۱۱] في التسخّن إلّا الأخذ من طبيعة التسخّن و في طبيعة التسخّن أخذ من طبيعة السخونة و إذا كان الجسم

---

۱. ق: + و من هيهنا أنّ التأثيرات الآنية خارجة عنهما. ۲. ق: ـ و ظهور خروج التبدّلات الآنية ... بذلک حقيق.

۳. ح: ـ دام ظلّه.

۴. ح: عن تعليم حقيقة الحركة أوّلاً.

۵. ح: + ثانياً من وقوعها.

۶. ح: ـ التي من جملتها أنّها لاتقع إلّا.

۷. ح: في أربع المقولات لا غير؛ و لايعزب عليک عدم وقوعها في مقولتَي أن يفعل و أن ينفعل بما علمت حالهما على جليّة الحال؛ و بيان ذلک بأن يقال: إنّ الحركة حقيقتها.

۸. ح: ـ أمّا في الفعل و الإنفعال فلأنّ الحركة هي.

۹. ح: في الهيئة التي.

۱۰. ح: و ذلک حيث إنّه.

۱۱. ق: الإنفعال.

يتبرّد تكون[۱] له البرودة؛ فإذا كان المتسخّن[۲] متبرّداً يلزم اجتماع السخونة و البرودة في موضوع واحد، هذا خلف. فإذا[۳] كان قد ترک التسخّن فالحركة في غير مقولة «أن ينفعل».

و أمّا عدم وقوع الحركة في مقولة[۴] المضاف فلأنّه إمّا أن يعرض ما هو الخارج عن المقولات أو[۵] لا.

فالأمر على الأوّل ظاهر[۶] و على الثاني إن كان عارضاً لمقولةٍ تقبل التزيّدَ و الإشتدادَ أو لم‌يكن. فأمره على[۷] الثاني[۸] من هذا الشقّ[۹] كأمره[۱۰] من الشقّ الأوّل من التقسيم الأوّل.

و على الأوّل يكون تابعاً لتلک المقولة في الحركة بما هو مضاف.

و بعبارة أُخرى: انّ الإضافة لمّا كانت حقيقتها و تحصّلها نفس شيئيتها التي هي النسبة المتكرّرة لم‌يصحّ أن يقع[۱۱] الحركة فيها أوّلاً و بالذات[۱۲].

قال رئيس الصناعة في نجاته:[۱۳] «و أمّا في المضاف فلأنّ[۱۴] المضاف أبداً عارض لمقولة من البواقي و تابع لها في قبول التنقّص و التزيّد. فإذا أُضيفت إليه حركة فذلک بالحقيقة لتلک المقولة.»[۱۵]

و أمّا عدم وقوع الحركة[۱۶] في المتىٰ[۱۷] فبأن يقال إنّه يجب[۱۸] أن يكون للحركة متىٰ؛ فلو وقعت الحركة فيه[۱۹] لكان للمتىٰ متىٰ آخر.

---

۱. ق: يكون.
۲. ق: التسخّن.
۳. ح: فإن.
۴. ح: ـ مقولة.
۵. ح: أم
۶. ح: فعلى الأوّل مستبين الأمر.
۷. ح: التزيّد و الإشتداد أم لا؛ فعلى.
۸. ح: + أمره.
۹. ح: ـ من هذا الشقّ.
۱۰. ح: كالأوّل.
۱۱. ح: أن يتحقّق.
۱۲. ح: أوّلاً و بالحقيقة.
۱۳. ق: ـ قال رئيس الصناعة في نجاته.
۱۴. ق و ح: فإنّ.
۱۵. النجاة، صص ۲۰۵ ـ ۲۰۶.
۱۶. ح: و أمّا عدم وقوعها.
۱۷. ح: + فعلى ما حقّقه فيه أيضاً بقوله: انّه لابدّ و.
۱۸. ح: ـ فبأن يقال إنّه يجب.
۱۹. ح: في المتىٰ.

بعبارة أُخرى: «انّ متیٰ وجوده للجسم بتوسّط الزمان؛[1] فكيف تكون فيه الحركة؛ فإنّ كلّ حركة ـكما تبيّن[2] ـ يكون[3] في متیٰ؛ و لو[4] كان فيه حركة لكان لمتیٰ متیٰ آخر؛ فهذا محال.[5]»[6] و أشار إليه الشيخ حيث قال:[7] «إنّه يشبه أن يكون الإنتقال من متیٰ إلی متیٰ آخر دفعياً كالإنتقال من سنة إلی سنة و من شهر إلی شهر.»[8]

و ما أورد عليه الشريف المحقّق من النقض و الحلّ لايخلو ما فيه بعد ما قرّرناه.[9]

ثمّ إنّ الشيخ قد ذكر أدلّةً علی عدم وقوع[10] الحركة في الفعل و الإنفعال مع ما يـرد عليها حيث قال:[11] «أمّا مقولة أن يفعل و أن ينفعل فربّما ظنّ أنّ فيهما حركة من وجوهٍ:

منها: انّ الشيء قد لايكون يفعل أو ينفعل ثمّ يتدرّج يسيراً يسيراً مبتدأً[12] إلی أن يصير يفعل أو ينفعل؛ فيكون أن يفعل و ينفعل غايةً لهذا التدرّج كما انّ السواد غاية التسوّد.

و منها: انّ الشيء قد لاينفعل عن الحرّ أو لايفعل ثمّ ينفعل عنه أو يفعله و يكون ذلك قليلاً قليلاً؛ فيظنّ أنّ ذلک حركة.

و أيضاً: فإنّ الإنفعال قد يكون بطيئاً فيتدرّج يسيراً يسيراً إلی أن يسرع و يشتدّ و[13] بالعكس فيظنّ أنّ ذلک حركة.»

ثمّ تصدّی للجواب عنها[14] فقال: أمّا الوجه الأوّل فهو إنّما يدلّ علی وقوع الحركة في اكتساب هيئة لها يصحّ أن يصدر عنه الفعل و الإنفعال و نحن لانمنعه.

و كذلک الأمر في الوجه الثالث؛ لأنّه إنّما يدلّ علی وقوع الحركة في السرعة و البطؤ، و هما من الكيفيات لا من الفعل و الإنفعال لتكون الحركة فيها حركةً في الفعل و الإنفعال.

---

۱. النجاة: بتوسّط الحركة. ۲. النجاة: نبيّن.
۳. النجاة: تكون. ۴. النجاة: فلو.
۵. النجاة: و هذا خلف؛ ق: ـ بعبارة أُخری ... فهذا محال.
۶. النجاة، ص ۲۰۶. ۷. ح: فقد استقرّ حينئذٍ ما ذكر في شفائه بقوله.
۸. ح: + علی عرشه.
۹. ح: و ما اعترض عليه السيّد الشريف قد بقي علی فرشه.
۱۰. ح: ثمّ اعلم أنّ الرئيس قد ذكر شُبَهَاً في لا وقوع. ۱۱. ح: مع ما يرد عليها بقوله.
۱۲. ح: مبدأً. ۱۳. ق: ـ و.
۱۴. ح: ثمّ تصدّی لدفع هذه الأوهام علی الترتيل.

و أمّا الوجه الثاني فقد عرفت بطلانَه من[۱] استحالة وقوع الحركة فيهما بما حاصله: انّها[۲] لو وقعت فيهما فلايخلو إمّا أن يكون ذلک في حالة كان التبرّد تبرّداً أو عندما ينتهي التبرّد. فإن كان الأوّل لزم اجتماع التبرّد و التسخّن و قصد الطبيعة و التوجّه إليهما معاً في حالة واحدة؛ و التالي ظاهر الإستحالة فكذا المقدّم.

أمّا الملازمة: فبأن يقال: إنّ التسخّن لا معنى له إلّا الأخذ من طبيعة التسخّن و في طبيعة التسخّن أخذ من طبيعة السخونة؛ فلو كان التسخّن في حال التبرّد لزم اجتماعهما و اجتماع مبدئهما؛ و إن كان الثاني لزم وجود التسخّن حال الوقوف على التبرّد[۳] و هو أيضاً باطل و مع ذلک[۴] لايخلو إمّا أن يكون ذلک الإنتقال نفس التسخّن أو انتقال[۵] إلى التسخّن. فإن كان الثاني[۶] كان بين التسخّن و التبرّد زمان سكون أو آن لا حركة فيه و لا سكون؛[۷] و إن كان الأوّل[۸]: فإمّا أن يكون هناک أخذ من طبيعة السخونة أم لا. فإن كان الثاني لايكون ذلک استحالةً، و إن كان الأوّل كان هناک تسخّن، و المفروض انّ ذلک لايكون[۹] إلّا بعده، هذا خلف.

و القول بـ« جواز فرض التسخّن الذي هو منتهى الحركة على الغاية القصوىٰ[۱۰] و يكون الإنتقال إليه ممّا هو أضعف منه » مدفوعٌ[۱۱] بلزوم كون[۱۲] التسخّن آنياً مع أنّ المعتبر فيه عدم القرار.[۱۳]

و إطلاق التسخّن على السخونة الشديدة ممّا لاينفع؛ لأنّه من مقولة الكيف.

و أيضاً: من البيّن[۱۴] أنّ ما فرض غايةً في التسخّن ليس بغاية له؛[۱۵] إذ كلّ تسخّنٍ لعدم

---

۱. ح: و أمّا الوجه الثاني فلايخفى بطلانه بما علمت.
۲. ح: استحالة وقوع الحركة فيهما و ذلک على ما تسمع تارةً أُخرى انّ الحركة.
۳. ح: البرد.
۴. ح: + فحينئذٍ.
۵. ق: انتقاله.
۶. ح: الأوّل.
۷. ح: لا حركة و لا سكون فيه.
۸. ح: الثاني.
۹. ح: و المفروض أن ليس.
۱۰. ق: منتهى الحركة غايته.
۱۱. ح: محسوم.
۱۲. ح: بلزوم أن يكون.
۱۳. ح: مع أنّک قد علمت اعتبار اللاقرار فيه.
۱۴. ح: من المستبين.
۱۵. ح: ليس غاية فيه.

قراره يتفاوت أجزاؤه؛ فيكون أحد منها أشدّ تسخّناً؛ فلايكون المفروض تسخّنه في الغاية غايةً؛[1] هذا خلف.

ثمّ إنّه بقي الإشكال بأنّ مراتب الشدّة و الضعف متخالفة بالأنواع ـ كما عليه المشّاؤون ـ أو بالأصناف ـ كما ذهب إليه الرواقيّون ـ فيكون بينها التباين على الأوّل سيّما ملاحظة حيثيتَى التشابهِ و التخالفِ و في الجملة على الثاني.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّه لو صحّ ذلك الدليل على عدم وقوع الحركة في مقولة الإنفعال لصحّ أيضاً على عدم وقوعها في هذه المقولة بأنّه لو وقعت فيها فلايخلو: إمّا أن يكون الإنتقال من كلّ منها إلى الأُخرى إمّا في حال التلبّس بها أو لا. ففي الأوّل اجتماع السخونة و اللاسخونة و في الثاني لزوم أن يكون الإنتقال نفسَ السخونة أو انتقالاً إلى السخونة. فعلى الأوّل تقدّم السخونة على نفسها و على الثاني لزوم أن يكون هناك زمانٌ أو آنٌ لا حركة فيه و لا سكون.

و القول بـ« جواز أن يكون المراد من الإنتقال انتقالَ المتحرّك من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة شديدة لا أشدّ منها، و من البيّن أنّهما إن كانتا متباينتين في الغاية متضادّتين على النهاية تكون بينهما أوساط و إن لم‌يكن الإنتقال في ما بينها حركة » مدفوعٌ:

أمّا أوّلاً: فلِما يقتضيه النظر الإلهي.

و أمّا ثانياً: فلأنّه يلزم أن يكون المتحرّك في أثناء حركته لا متحرّكاً و لا ساكناً لوجود تلك الإنتقالات بين تلك الأوساط.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه يجري مثل ذلك في التسخّن. نعم لو جاز أن يكون ما فيه الحركة في هذه المقولة فرداً شخصياً ينحلّ إلى أجزاء فرضية غير متفاوتة شدّةً و ضعفاً يكون كلّ منها فرداً لها لا نوعاً مندرجاً تحتها و إلّا لكانت الهويّة الفردية متألّفةً من الأنواع المتباينة لا الهويّات المتخالفة الفرضية، كما عليه أمر ما فيه الحركة الأينية من الهويّة الشخصية المنطبقة على المسافة المنحلّة إلى أجزاء فرضية انتزاعية متخالفة بحسب المحاذاة

---

۱. ح: فلايكون المفروض في الغاية في الغاية.

لحدودها لصحّ أن يقال: إنّه لمّا كان معنى وقوع الحركة في كلّ مقولة أن يكون المتحرّك في كلّ آنٍ يتلبّس بفردٍ مّا منها يكون انتقاله منه إلى فرد آخر كذلک في زمان ما وقع فيه فرد منطبق ينحلّ إلى أفراد آنية انتزاعية لئلّا يلزم تتالي الآنات.

و الحاصل: انّ كلّ فرد آني فُرض منه لايكون متّصلاً بفرد آخر منه؛ فيكون الإنتقال إليه حركة و الأمر على هذه النسبة متمادٍ.

و إنّما قلنا ذلک لأنّه لايصحّ وقوع الحركة في مقولة الكيف[1] إلّا تـوارد أفـرادهـا المتفاوتة بالشدّة و الضعف على المتحرّک فيها و إلّا لزم أن لايكـون المـتحرّک فـيها متحرّكاً؛ و ذلک كما عليه أمر التسخّن و الإنتقال فيه؛ و ذلک على خلاف ما عليه أمر الحركة الأينية و الوضعية؛ لعدم لزوم كون أفراد ما فيهما متباينةً بالنوع ليعود ذلک الترديد في الإنتقال.

و أمّا ما يقال: «إنّ الإنتقال من فردٍ إلى فردٍ لايكون حركةً و لا سكوناً» مدفوعٌ بأنّ امتناع تتالي أفرادها الآنية يجعل الإنتقال من كلّ فرد منها إلى الآخر بوساطة فردٍ زمانيٍ بينهما؛ فيكون حركةً.

ثمّ إنّه لو صحّ فرد شخصي من التسخّن بـحيث يـصحّ انـحلاله إلى أجـزاء فـرضية غير متفاوتة بالشدّة و الضعف لصحّ أن يفرّق بينه و بين السخونة على ذلک التقدير بعدم صحّة تتالي أفراد الثاني لكونها آنيات؛ فيكون الإنتقال من كلّ فرد إلى فرد بواسطة فرد زماني و ذلک على خلاف ما عليه أمر الأوّل؛ لاستحالة كون شيء من الأفراد الإنتزاعية آنياً؛ فيصحّ تتاليها؛ فيكون الإنتقال فيها لا حركةً و لا سكوناً.

و إن اشتبهت التفصّي عن هذه الشبهات فاستمع لما نتلو عليک ذكراً من التحقيقات:

منها: انّ الحركة لمّا كانت حقيقتها الخروج عن هيئة و الدخول في الأُخرى، و ذلک على أن يرجع إلى أن يكون للمتحرّک في كلّ آنٍ يجوّزه العقل فردٌ إنتزاعيٌّ ممّا فيه الحركة لم‌يصحّ أن يقع الحركة في مقولةٍ لا قرار له بالذات و إلّا لزم قراره؛ و من هيهنا يصحّ أن يقع

---

۱. ق. مقولة الكيفية.

في السخونة لا في التسخّن و التسخين؛ و كذلک الأمر في كلّ ما لا قرار له.

و منها: انّ حقيقته النسبة المخصوصة فيشارک الإضافة و الملک في أن لا يكون التبدّل و الإنتقال فيها بالذات بل إنّما ذلک في ما يجاورها من الحركة في مقولة الكيف.

و منها: ما عليه المصنّف ـ دام معاليه ـ من كونها متّحدةً مع الحركة بالذات مغايرةً لها بالإعتبار. فلو جاز أن يقع الحركة فيها لجاز أن يكون للحركة حركةٌ على محاذاة لا وقوعها في المتىٰ للزوم أن يكون له متىٰ.[۱]

و أمّا استحالة وقوع[۲] الحركة في الملک فلأنّ تبدّلَ الحال فيه تبدّلٌ[۳] في الأين. فإذن لا حركة فيه بالذات بل بالعرض.[۴]

و لكن بقي الكلام في بيان امتناع وقوع الحركة في الجوهر و نحن لم‌نتعرّض هيهنا لذكره حيث أن سطع شمس الإشراق على سماء العقول بالإستحقاق من الأُفق[۵] المبين رافعةً لغشاء الخفاء عن هذا المقصد المتين كما لا يخفى على الأذكياء. فلنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: إنّه لمّا استبان استحالة وقوع الحركة في غير هذه المقولات فلنشرع إلى بيان وقوعها فيها؛ فنقول: إنّ وقوعها في ما سوىٰ الكمّ من المستبينات و أمّا وقوعها فيه ففيه الإشكال[۶] بأن يقال: إنّ الجسمية التعليمية لمّا كانت[۷] من مراتب تعيّن الجسم الطبيعي فلا يصحّ وقوعها فيه و إلّا لزم عدم بقاء المتحرّک في أثناء الحركة بشخصه؛ لأنّه لا يخلو: إمّا أن يكون المتحرّک في هذه المقولة صورةً جسميةً أو هيولى عنصريةً.[۸]

فعلى الأوّل: يلزم عدمها[۹] بتبدّل ما يعيّنها من[۱۰] جسميتها[۱۱] التعليمية، و بقاء القدر

---

۱. ح: ـ ثمّ إنّه بقي الإشكال بأنّ مراتب الشدّة و الضعف ... أن يكون له متىٰ.

۲. ح: ـ وقوع.

۳. ح: + أوّلاً.

۴. ق: + ثمّ بما ظهر استحالة وقوع الحركة في هذه المقولات و جواز وقوعها في أربع مقولات.

۵. ح: أُفق.

۶. ق: ـ و لكن بقي الكلام في بيان ... و أمّا وقوعها فيه ففيه الإشكال.

۷. ق: فإن قلت: يشكل وقوعها في مقولة الكمّ بأنّ الجسم التعليمي لمّا كان.

۸. ح: بأن يقال: إنّ الجسمية التعليمية لمّا كانت مرتبة التعيّن للصورة الجرمية؛ لا يصحّ أن يتحرّک هي فيها و إلّا لزم عدم بقاء شخص المتحرّک بشخصيته؛ و ذلک حيث إنّه لا يخلو إمّا أن يكون المتحرّک في هذه المقولة صورة جرمية أو هيولى اسطقسّية.

۹. ح: يلزم فنائها.

۱۰. ق: ـ ما يعيّنها من.

۱۱. ق: الجسمية.

المشترک بین أفراد ما فیه الحرکة لایفید؛ لعدم صلاحیة أن یکون ذلک ممّا تعیّنها.[۱]

و علی الثاني: یلزم کون[۲] الحصّة الشخصیة من الهیولی[۳] المعروضة للمقدار الصغیر من الجسم التعلیمي[۴] هي بعینها معروضة لجسمیة أُخری[۵] أکبر منها أو أصغر؛ و لن یستصحّ العقل الصریح ذلک.[۶]

و کون الهیولی ذات وحدة مبهمة نظراً إلی الصور إنّما یکون نظراً إلی مراتب الإتّصال و الإنفصال التي یکون لمساحة معیّنة من الصورة الجرمیة لا إلی الصور المتفاوتة بالصغر و الکبر.

و أمّا کون الجسم التعلیمي مرتبة التعیّن للصورة الجسمیة فقد أشار إلیه صاحب التحصیل[۷] حیث قال: «فالجسمیة بالحقیقة صورة الإتّصال القابل لفرض الأبعاد الثلاثة فیه و هو غیر المقدار و غیر الجسمیة التعلیمیة.

و الجسم الذي یستعمل في التعالیم ـ و هو المعروف بالجسم التعلیمي ـ هو الصورة

---

۱. ح: ما فیه الحرکة غیر مفید؛ لعدم صلوحیة کونه ممّا به التعیّن حیث ما علمت سابقاً فتذکر.

۲. ح: أن تکون.

۳. ح: + الأُسطقسّیة.

۴. ح: الجسمیة التعلیمیة.

۵. ق: ـ أُخری.

۶. ق: ـ و لن یستصحّ العقل الصریح؛ ح: + و القول بأنّ الهیولی لمّا کانت حقیقةً قابلةً للصور المتکثّرة المتّصلة و المنفصلة: فتکون شاکلة المتحرّک في ما نحن بصدده هو البقاء في مبدأ الحرکة إلی منتهاها بهویّته الشخصیة و إن تبدّلت علیه الصور.

قلت: إنّه لیس المعنيّ من أنّ للهیولی وحدة مبهمة مقیسة إلی مراتب الصور بحسب کونها متخالفة الحجمیة لیتوجّه إلیه ذلک، بل المعنيّ منه أن تکون له وحدة مبهمة مقیسة إلی مراتب الإتّصالات و الإنفصالات لصورة جرمیة متعیّنة بمساحة متمیّزة؛ فلایلزم من ذلک إلّا جواز أن یتوارد علیها الأجسام التعلیمیة التي منزلتها إلیها منزلتها إذا کانت متّصلة واحدة بحسب الحجمیة و المقداریة.

فاستبان: أنّ الإشکال لم‌یندفع بمثل هذا المقال. علی أنّه یلزم منه تبدّل الصورة الجسمیة لتبدّل ما یعیّنها من الأجسام التعلیمیة بل یلزم أن یکون بالقوّة لتباعها الأجسام التعلیمیة التي وقعت فیها الحرکة المستتبعة لقوّتها؛ و لکن الأمر قد أصعب علی الرئیس حیث یجوّز تارةً التخلخل و التکاثف و أُخری یجعل للهیولی وحدة مبهمة مقیسة إلی الصور بهذا المعنی.

قد ذکر المحصّل في تحصیله ما یستنبط منه کون الجسمیة التعلیمیة مرتبة التعیّن للصورة الجرمیة أو الصورة الجرمیة المتعیّنة هي الجسمیة التعلیمیة في العلوم التعلیمیة؛ و أمّا بحسب جوهر ذاتها فهي الصورة الجرمیة و ذلک.

۷. ح: ـ و کون الهیولی ... صاحب التحصیل.

الجسمية[۱] مأخوذة مع مقدار من غير التفات إلى المادّة. فإنّ الجسم المطلق من حيث الجسمية لايخالف جسماً آخر بأنّه أصغر أو أكبر، و لايناسبه بأنّه مساوٍ لهذا أو معدود به،[۲] فإنّما له ذلک من حيث هو مقدّر[۳]، و هذا الإعتبار غير اعتبار الجسمية.»[۴] انتهى كلامه[۵].

و هيهنا نظر دقيق و هو أنّ شاكلة الجسم التعليمي المطلق و غيره من السطح و الخطّ المطلقين كذلک لعدم كون جسم زائداً على جسم بما هو جسم و لا خطّ على خطّ و لا سطح على سطح كذلک.

و يمكن أن يقال: إنّه يجوز أن يكون صالحاً بما يعرضه من العوارض المشخِّصة لكونه معيّناً للصورة الجسمية.

ثمّ لايخفى: أنّ الظاهر ممّا نقلنا كون[۶] الجسمية التعليمية[۷] إمّا الصورة الجسمية[۸] المتعيّنة أو مرتبة تعيّنها[۹] و على الحالين يستلزم انتفاء الصورة الجسمية المتعيّنة.[۱۰]

و من هيهنا يرد الإشكال على التخلخل و التكاثف الحقيقيَّين[۱۱] و الإستدلال بذلک على[۱۲] وقوع الحركة[۱۳] في مقولة الكمّ.

و العجب من صاحب التحصيل قال[۱۴] متّصلاً بما نقلناه[۱۵] عنه: «و لهذا كثيراً مّا[۱۶] يكون الجسم الواحد يتخلخل و يتكاثف بالتبريد و التسخين فيختلف مقدار جسميته، و جسميته التي ذكرنا لايختلف و لايتغيّر؛ فكون بعض الأجسام ـ كالفلک ـ على مقدار واحد ليس يوجب أن يكون مقوّماً بل قد يكون عارضاً لازماً كالسواد في الحبشيّ[۱۷] و كما

---

۱. ق و ح: ـ الجسمية.

۲. ق و ح: و لايناسبه المساواة و اللامساواة.

۳. ق: مقدور.

۴. التحصيل، ص ۳۱۱.

۵. ق: ـ كلامه.

۶. ح: ـ و هيهنا نظر دقيق ... ممّا نقلنا كون.

۷. ح: فقد استبان أنّ الصورة الجسمية.

۸. ح: الصورة الجرمية.

۹. ح: مرتبة التعيّن لها.

۱۰. ح: فعلى التقديرين إذا انتفت الجسمية التعليمية فقد انتفت الصورة الجرمية المتعيّنة.

۱۱. ح: فكيف يصحّ القول بتخلخله و تكاثفه.

۱۲. ح: ـ بذلک على.

۱۳. ح: بوقوع الحركة في الحركة.

۱۴. ح: و العجب من هذا المحصّل قد ذكر.

۱۵. ق: نقلنا.

۱۶. ق و ح: و لهذا اما.

۱۷. ق و ح: الحبش.

يلزم بعض الأجسام شكل لا يتبدّل.[۱] »[۲] هذا كلامه[۳].

فإن قلت: إنّ مقصوده من بقاء الجسم الواحد بقاؤه بطبيعته[۴] المطلقة لا هويّته الشخصية؛ فلا تدافع بينهما[۵].

قلت: فحينئذٍ[۶] لايصحّ أن يقع[۷] الحركة في مقولة الكمّ من حيث[۸] التشبّث بذيل التخلخل و التكاثف كما سبق عنه آنفاً، و ذلک[۹] حيث إنّ المعتبر فيها بقاء الفرد الشخصي[۱۰] للمتحرّک في أفراد ما فيه الحركة، و ليس الأمر كذلک لانتفائها بانتفاء ما به تعيّنها من الجسم التعليمي؛[۱۱] و سيأتي وجه آخر لدفع التدافع بينهما.[۱۲]

و لصعوبة ذلک الإشكال ذهب الشيخ السهروردي إلى عدم وقوع الحركة في مقولة الكمّ، و لمّا ذهب المصنّف ـ دام ظلّه ـ إلى حقّية وقوعها فيه فبالحريّ أن نتوجّه إلى دفاع ذلک الإشكال على طباق ما افيد في أكثر الأحوال فنقول ـ بعون اللّه الملک المتعال ـ[۱۳]: إنّ الجواب عن الإشكال الوارد على وقوع الحركة الكمّية بأنّ[۱۴] الحركة في كلّ مقولةٍ يوجب أن يكون هنالک فرد منها[۱۵] متوسّط بين المبدأ و المنتهى غير قارّ الأجزاء بوجوده[۱۶] العيني منطبق على الزمان الذي هو عرش التغيّر و التجدّد و ذلک الفرد بحيث ينحلّ إلى أفراد يكون كلّ منها بتمامه في زمانٍ هو بعض ذلک الزمان الشخصي و تلک الأفراد أيضاً زمانية و بحيث ينتزع منه أفراد آنية يكون كلّ منها بتمامه في آنٍ لقرار ذاته.

---

۱. ق: ـ و كما يلزم بعض الأجسام شكل لا يتبدّل.
۲. التحصيل، ص ۳۱۱.
۳. ق: ـ كلامه.
۴. ح: بحسب طبيعته.
۵. ق: ـ بينهما.
۶. ح: إنّه حينئذٍ.
۷. ح: لايصحّ القول بوقوع.
۸. ح: من تلقاء.
۹. ح: و التكاثف كما فعله من ذي قبل.
۱۰. ح: بقاء الهويّة الشخصية.
۱۱. ح: بانتفاء مُعيّنها أي الجسمية التعليمية.
۱۲. ح: و سيأتي ما يندفع به التدافع بوجهٍ ما فانتظر؛ ق: + ثمّ نقول.
۱۳. ق: ـ و لصعوبة ذلک الإشكال ذهب الشيخ السهرودي إلى ... فنقول بعون اللّه الملک المتعال.
۱۴. ح: ـ الجواب عن الإشكال الوارد على وقوع الحركة الكمّية بأنّ.
۱۵. ح: الحركة في كلّ مقولة ليس لها بدّ من فرد تلک المقولة.
۱۶. ح: بحسب وجوده.

و بالجملة:[١] انّ بين المبدأ و المنتهى أفراداً[٢] متوسّطةً بين صرافة القوّة و محوضة الفعلية مع كونها من الأجزاء التحليلية و الأفراد الإنتزاعية بالقياس إلى تلك الهويّة الشخصية المحاذية لتلك الحركة التي وقعت فيها؛ و قد يعبّر عنها بالكون الذي لا قرار له و إن كان الغالب الأكثري التعبير عن الحركة به.[٣]

قال بهمنيار في التحصيل:[۴] «إنّ الحركة ليست[۵] من الأُمور التي تحصل بالفعل حصولاً قارّاً مستكملاً، بل هي كونٌ في الوسط بين المبدأ و المنتهىٰ بحيث لم‌يكن قبله و لايكون بعده فيه، و يعرض لهذا الكون إمكانُ فرضِ حدودٍ بلانهاية فيه بالقوّة لا بالفعل. أمّا في الحركة المكانية فتوجد[۶] حدود في المسافة[٧] بالقوّة تعرضها الموافاة، و أمّا في الكيف فتوجد[٨] أنواع بلانهاية بالقوّة بين الطرفين.

و مِن علمک بما ذكرته يتحقّق لک أنّ الكون في الوسط ليس يراد به أمر جنسي بل أمر شخصي؛ إذ هذا الكون في المكان يكون واحداً متّصلاً لا جزء له إلّا بالفرض؛ فكما أنّ المسافة التي لها اتّصال واحد مسافةٌ واحدةٌ بالفعل[٩] و لها أجزاء بالقوّة، فكذلک هذا الكون الذي بين المبدأ[١٠] و المنتهىٰ؛ و إن كان لهذا الكون حدود بالقوّة، فإنّه لايخرج عن أن يكون كوناً واحداً.[١١]»[١٢]

---

١. ح: لقرار ذاته؛ فلذا تسمع.
٢. ح: أفراد.
٣. ح: ـ و إن كان الغالب الأكثري التعبير عن الحركة به.
۴. ح: قال صاحب التحصيل.
۵. التحصيل: و بان أيضاً أنّها ليست.
۶. التحصيل: فيوجد.
٧. التحصيل: المسافات.
٨. التحصيل: فيوجد.
٩. ق و ح: ـ بالفعل.
١٠. ح: المبتدأ.
١١. التحصيل، صص ۴۲۰ ـ ۴۲۱.
١٢. ح: + هذا. ثمّ لايخفى أنّ المعنيّ من الحركة المنطبقة على المسافة ـ أعني ما فيه الحركة ـ ليس هو الحركة التوسّطية بناءً على أنّها أمر غير منقسم فكيف تصحّ مطابقته لها و كونه معروضاً لهيئة غير قارّة بين النسبة إلى حدود المسافة؟ فلاينفع في انطباقه عليها بالذات، بل المعنيّ من تلک الحركة هو القطع.
فإن قلت: إنّ الحركة بهذا المعنى غير موجودة إلّا في النفس؛ انتهى كلامه تباعاً لما قال رئيسه في طبيعيات شفائه: «و نحن نسلّم و نصحّح أنّ الوجود المحصّل على هذا النحو لايكون للزمان إلّا في النفس» هذا كلامه؛ و من المستبين أنّ الحركة القطعية مضاهية له فحكمهما واحد.

←

و الظاهر من هذا جواز وقوع الحركة في الكيفية على أن يكون ما فيه الحركة فـرداً شخصياً و إن انحلّ إلى أنواع متباينة.

ثمّ إنّ الحركة القطعية لمّا كانت موجودةً في الأعيان عند المحقّقين سـيّما المـصنّف ـطاب ثراه ـفيصحّ أن يكون منطبقاً عليها فرد ما فيه الحركة.

فإن قلت: إنّ صاحب التحصيل قال فيه إنّه لا وجود للحركة بمعنى القطع لا في النفس.

←

قلت: إنّ هذا السؤال نشأ من قلّة البضاعة و الحال، و ذلک حيث إنّ الموجود المحصّل يطلق تارةً عـلى الموجود الذي لايتّصف باللاقرار و اُخرى على الموجود في نفسه لكونه مقابلاً للاتحصّل الذي هو العـدم؛ و انتفاء الأوّل عن الحركة و أخواتها لايستلزم انتفاء الثاني؛ فيشبه أن يكون مقصود صاحب التحصيل هو الأوّل و ذلک حيث إنّ وجودها القراري بحسب اجتماع الأجزاء بالمعية في آنٍ واحدٍ ليس إلّا في اللوح الخيالي.

و قد صرّح الرئيس بذلک في طبيعيات شفائه و إن كان بعض الأجلّاء المتأخّرة يذهل عن هـذا و يـحكم بالتناقض بين كلامَيه على ما لايخفى.

و لمّا كان المرام إظهار ما هو الحقّ للأنام فلا بأس بأن نذكر عن الشفاء ما يتخلّص الصحفيّ المشكّک عن الداء؛ فنقول: إنّه قال: «أمّا الزمان فإنّ جميع ما قيل في أمر اعدامه و أنّه لا وجود له في الآن، و فرق بين أن يقال لا وجود له مطلقاً و لا وجود له في آنٍ حاصلاً و نحن نسلّم و نصحّح أنّ الوجود المحصّل على هـذا النـحو لايكون للزمان إلّا في النفس و التوهّم، و الوجود المطلق المقابل للعدم المـطلق فـذلک صـحيح له؛ فـإنّه إن لم‌يكن ذلک صحيحاً له صدق سلبه عنه بل كان للحركة على ذلک الحدّ من السرعة مقدار إمكان الحركة على حدّ من السرعة يقطعها و إن كان هذا السلب كاذباً بل كان للحركة على ذلک الحدّ من السرعة مقدار فيه يمكن قطع غيرها و يمكن قطع هذه المسافة بأبطأ و أسرع؛ فالإثبات الذي يقابله صادق» إلى أن قال: «فإن اريد أن يجعل للزمان وجود لا على هذا السبيل بل على سبيل التحصّل لم‌يكن إلّا في التوهّم. فإذن المقدّمة المستعملة في أنّ الزمان لا وجود له ثابتاً معناه لا وجود له في آنٍ واحدٍ مسلّمة؛ إذ نحن لانمنع أن يكون له وجود و ليس في آنٍ بل وجوده على سبيل التكوين بأن يكون أيّ آنَين فرضتهما كان بينهما الشيء الذي هو الزمان و ليس في آنٍ ألبتّة».

ثمّ صرّح بقوله تارةً اُخرى: «و بالجملة طلبهم أنّ الزمان إن كان موجوداً فهو موجود في آنٍ أو في زمان أو طلبهم متى هو موجود ممّا ليس يجب أن نشتغل به؛ فإنّ الزمان موجود لا في آنٍ و لا في زمان و لا له متى، بل هو موجود مطلقاً و هو نفس الزمان فكيف يكون له وجود في زمان؟ فليس إذاً قولهم: «إنّ الزمان إمّا أن لايكون موجوداً أو يكون وجوده في آنٍ أو يكون وجوده باقياً في زمان» قولاً صحيحاً، بل ليس يقابل قولنا: «إنّه ليس بموجود» هو انّه موجود في آنٍ أو موجود باقياً في الزمان بل الزمان موجود و لا واحد من الوجودين؛ فإنّه لا في آنٍ و لا باقياً في الزمان و ما هذا إلّاكمن يقول: إمّا أن يكون المكان غير موجود أو يكون موجوداً في مكان أو في حدّ مكان؛ و ذلک لأنّه ليس يجب إمّا أن يكون موجوداً في مكان واحد أو حدّ مكان و إمّا غير موجود. بل من الأشياء ما ليس موجوداً في مكان. و من جملة الأشياء ما ليس البتّة موجوداً في الزمان. و المكان من جملة القسم الأوّل و الزمان من جملة القسم الثاني.» انتهى كلامه منادياً على بطلان ما مال إليه بـعض الأجـلّاء و الصحفيّة الذين قد اتّخذوه عضداً، و كلّ ميسّر لما خلق له.

قلت: مراده من ذلک وجودها القارّ لا مطلقاً و له تأييدات من کتاب الشفاء؛ و أمّا العلّامة الدواني فقد غفل عن هذا و حکم بعدم وجودها في الأعيان عند الحکماء ثمّ أمر بالتدافع بين کلماتهم، و ليس الأمر کذلک على ما لا يخفى.[۱]

و لنرجع إلى ما کنّا فيه فنقول: حيث ما علمت ما الحرکة و ما فيه الحرکة فبالحريّ أن نبيّن لک حال المتحرّک فيها[۲] فنقول: إنّه يشبه أن يکون المتحرّک في مقولة الکمّ هو الجسم المتألّف من الهيولى و الصورة الجسمية الشخصية الباقي من أوّل المسافة إلى منتهاها[۳] و إن کانت الحصص المتعيّنة و المراتب المتميّزة[۴] من المقولات الأربع[۵] متبدّلة متواردة[۶] عليه و لکن القدر المشترک بين أفراد کلّ واحد[۷] منها مميِّز لذلک الجسم معيِّن له؛[۸] و ذلک على أن يکون المعيّن هو المشترک بين تلک الأفراد التحليلية من الجسم التعليمي المنطبق على الحرکة القطعية و بين تلک الجسمية الشخصية.

و بالجملة: انّ تلک الهويّة الشخصية التعليمية و الهويّات الفرضية التحليلية منها مشخّصة لذلک المتحرّک بحسب ما هو مشترک بينها من حيث هو کذلک؛ فيکون ذلک المتحرّک بشخصية باقياً في کلّ ذلک الزمان و في کلّ من أبعاضه المنحلّة إلى الأزمنة و الآنات، لوجود ذلک المعيّن المشترک بين تلک الجسمية الشخصية و بين أجزائها الفرضية التحليلية.

و لمّا کان المراد من التعيّن هيهنا هو التميّز التامّ لا التشخّص اندفع الإشکال.[۹]

و نظير ذلک بوجهٍ مّا بقاء الهويّة الشخصية التي[۱۰] للهيولى[۱۱] بعينها[۱۲] مع تبدّل أفراد

---

۱. ق: + و نعود إلى الرأس.
۲. ق: ـ و لنرجع إلى ما کنّا فيه ... حال المتحرّک فيها.
۳. ق: ـ المتألّف من الهيولى ... إلى منتهاها.
۴. ق: ـ و المراتب المتميّزة.
۵. ح: من الأجناس الأربعة.
۶. ح: ـ متواردة.
۷. ق: ـ واحد.
۸. ح: + و انّ ما فيه الحرکة ـ أعني الکمّية المنطبقة على الحرکة القطعية ـ متوسّطة بين مبدئها و منتهاها، باقية بهويّة ذاتها معيّنة.
۹. ح: ـ و ذلک على أن يکون المعيّن هو المشترک بين تلک الأفراد التحليلية ... اندفع الإشکال.
۱۰. ق: ـ الهويّة الشخصية التي.
۱۱. ق: الهيولى.
۱۲. ح: ـ بعينها.

الصورة و مراتبها من الإتّصالات و الإنفصالات عليها؛[1] و ذلک لأنّ[2] نسبة الصورة المطلقة إليها نسبة القدر المشترک بين أجزاء ما فيه الحركة ـ أي[3] المقدار المعيّن المنطبق على الحركة ـ إلى الجسم المتحرّک فيه؛ و نسبة تلک الأفراد الشخصية الخارجية المتبدّلة المتواردة على الهيولى إليها نسبة الأفراد الشخصية الوهمية الإنتزاعية الزمانية و الآنية التي[4] بين صرافة القوّة و محوضة الفعل[5] إلى الصورة الشخصية التي هي[6] جزء من[7] المتحرّک فيها.

فقد انصرح:[8] أنّ المتحرّک في مقولة الكمّ[9] هو الجسم الطبيعي المركّب[10] من الهيولى و الصورة الشخصية المتعيّنة بالجسم التعليمي المنطبق[11] على الحركة القطعية، و تكون أفراد ما فيه الحركة هويّات شخصية تحليلية انتزاعية، آنيةً كانت أو زمانيةً.[12]

قال الرئيس في النجاة: «و أمّا الكمّية فلأنّها تقبل التنقّص و التزيّد؛ فخليق أن يكون فيها حركة، كالنموّ و الذبول و التخلخل و التكاثف الذي لا يزول فيه اتّصال الجسم؛ فإنّهما من جهة ما يتزايد بهما الجسم أو يتناقص؛ فهي من هذه الجملة عندنا، أعني جملة الحركة في الكمّية.[13]»[14]

و لقائل أن يقول:[15] إنّه لو صحّ هذا لزم جوازُ وقوع[16] الحركة في الصورة الجسمية مع أنّها جوهر؛ و ذلک لأنّ[17] الهيولى لمّا كانت متحصّلةً بالطبيعة المطلقة للصورة الجسمية[18] فيلزم

---

۱. ح: أفراد الصور عليها من المتّصلات و المنفصلات.
۲. ح: و ذلک حيث إنّ.
۳. ح: أعني.
۴. ح: الأفراد الشخصية الوهمية و الأجزاء التحليلية المتوسّطة.
۵. ح: الفعلية.
۶. ح: هو.
۷. ح: ـ من.
۸. ح: و بالجملة.
۹. ح: المقولة الكمّية.
۱۰. ح: هو الجسم المتركّب.
۱۱. ح: بالجسمية التعليمية المنطبقة.
۱۲. ح: + هويّات شخصية و أجزاء تحليلية من تلک الجسمية المتوسّطة بين المبدأ و المنتهى.
۱۳. ق: ـ قال الرئيس في النجاة ... في الكمّية.
۱۴. النجاة، ص ۲۰۵.
۱۵. ح: فإن قلت.
۱۶. ح: أن تقع.
۱۷. ح: الحركة في الصورة الجوهرية أيضاً؛ و بيان ذلک أن يقال: إنّ.
۱۸. ح: متحصّلة الذات بطباع الصورة الجرمية.

لامحالة[۱] أن لايكون خاليةً عن صورة شخصية؛ و من الظاهر[۲] أنّه لايلزم من توسّط أفراد ما فيه الحركة بين صرافة القوّة و محوضة الفعل[۳] أن لايكون ذلک الفرد الذي لا قرار له متحصّلاً بالفعل كما عليه أمر الجسم التعليمي المنطبق[۴] على الحركة القطعية مع كونها من الأُمور المعيّنة للصورة الجسمية[۵] الشخصية التي[۶] هي جزء من المتحرّک؛ و عدم تحصّل أفرادها الفرضية الإنتزاعية الآنية و الزمانية[۷] لايقدح في تحصّلها بذلک الفرد الشخصي فكذا الأمر في ما نحن بصدده.

و أنت تعلم أنّ الصورة الجسمية[۸] غير قابلة للتزيّد و الإنتقاض بجوهرها في ذاتها[۹]، بل إنّما ذلک من تلقاء الجسمية التعليمية؛ فلذا سمعت أنّها مرتبة التعيّن لها؛ فلاتكون هي بذاتها قابلةً للمساواة و اللامساواة، و الزيادة و اللازيادة؛ لعدم اختلاف جسم جسم فيها؛ فيكون اتّصافها بهما اتّصاف الشيء بحال مجاوره.[۱۰]

فلذا قيل: إنّ[۱۱] الجسم من حيث له هذه الصورة لايخالف جسماً آخر بأنّه أصغر أو أكبر، و لايناسبه بأنّه مساوٍ أو معدود به أو عادّ له أو مشارک أو مباين؛ و إنّما ذلک له من حيث هو مقدّر و من حيث إنّ جزءاً منه يعدّه؛ و هذا الإعتبار غير اعتبار الجسمية.[۱۲]

فإذا توهّم وقوع الحركة فيها لكانت في مجاورها من الجسم التعليمي، بل إنّما فيها كون و فساد.[۱۳] و نعم شاهد صدقٍ على ذلک ما حصّله صاحب التحصيل فيه بقوله: «و اعلم أنّ الجوهر لايقبل التزيّد و التنقّص كما عرفته، و كلّ حركة ففي أمرٍ يقبل التنقّصَ و

---

۱. ق: ـ لامحالة.
۲. ح: و ظاهر.
۳. ح: الفعلية.
۴. ح: متحصّلاً بالفعل و ذلک على ما عليه سنّة الجسمية التعليمية المنطبقة.
۵. ح: للصورة الجرمية.
۶. ق: ـ التي.
۷. ح: و عدم تحصّل أفرادها من الهويّات الفرضية و الأجزاء التحليلية.
۸. ح: قلت: إنّک قد ذهلت عمّا عليه الصورة الجسمية من كونها.
۹. ح: ـ في ذاتها.
۱۰. ق: ـ بل إنّما ذلک من تلقاء ... بحال مجاوره.
۱۱. ح: فلذا تسمع الرئيس انّه يقول: فإنّ.
۱۲. مع تفاوتٍ مّا في: التحصيل، ص ۳۱۱.
۱۳. ح: و هذا الإعتبار غير اعتبار الجسمية؛ إذا تقرّر هذا في ذهنک فنقول: إنّه إذا وقعت الحركة فيها في بادي النظر يكون في مجاوره من الجسمية التعليمية في ثاني الفكر. ق: + و الحاصل: انّ كون.

التزيّدَ؛ فلا شيء من الحركات في الجوهر. فكون[1] الجوهر و فساده ليس بحركةٍ، بل هو أمرٌ يكون دفعةً و[2] ما يكون دفعةً[3] فلايكون بين قوّتها الصرفة و فعلها الصرف كمال متوسّط؛ و ذلک لأنّ الجوهر إن كان يقبل الإشتدادَ و التنقّصَ فإمّا أن يبقي نوعه في وسط الإشتداد و التنقّص أو لايبقي. فإن كان يبقي نوعه فما تغيّرت صورته الجوهرية في ذاتها، بل إنّما تغيّرت[4] في عارض؛ فيكون استحالةً لا كوناً[5]؛ و إن كان الجوهر لايبقي مع الإشتداد فكان الإشتداد قد أحدث[6] جوهراً آخر و كذلک في كلّ آنٍ يفرض للإشتداد[7] يحدث جوهر آخر و يكون بين جوهرٍ و جوهرٍ إمكانُ[8] أنواع[9] جواهر غير متناهية بالفعل، و هذا محال في الجوهر و إنّما جاز مثلاً في السواد حدوثُ أنواع غير متناهية بالقوّة حيث كان أمر موجود بالفعل أعنى الجسم.»[10] انتهى كلامه مع زيادة فائدة مناسبة لهذا المقام كما لايخفى على الأعلام تباعاً لما سلكه استاذه في النجاة بقوله: «انّ كلّ حركةٍ ففي أمرٍ يقبل التنقّصَ و التزيّدَ، و ليس شيء من الجواهر كذلک؛ فإذن لا شيء من الحركات في الجواهر؛ فإذن كون الجواهر و فسادها ليس بحركة، بل هو أمر يكون دفعةً.[11]»[12]

و من تضاعيف الكلام[13] ظهر وجه لدفع شكٍّ أورده الشيخ[14] في الشفاء بقوله: «و هذه الحركة ـ أي في[15] مقولة الكمّ ـ تنسب إلى المتحرّک بها من الحيوان و النبات من جهة الجزء. فإنّ الحيوان و النبات قوامهما من نفس و بدن، و هذا النماء إنّما يعرض أوّلاً للبدن و يعرض له من جهة مقداره، لكن في انضيافهما بها اشكال. لأنّ هيولى الجسم النامي و المقدار الذي لتلک الهيولى و الصورة الشكلية و الخلقية المحيطة بذلک المقدار و الهيولى

---

۱. ق: ـ و نعم شاهد صدقٍ على ذلک ... في الجوهر؛ فكون.
۲. ق و ح: + ممّا يكون.
۳. ق و ح: ـ ما يكون دفعةً.
۴. ق و ح: تغيّر.
۵. ق و ح: كون.
۶. ق: مدخل؛ ح: قد حلت.
۷. التحصيل: في الإشتداد؛ ق: الإشتداد.
۸. ق: جوهراً مكان.
۹. ق و ح: ـ أنواع.
۱۰. التحصيل، صص ۴۲۶ ـ ۴۲۷.
۱۱. ق: ـ انتهى كلامه ... يكون دفعةً.
۱۲. النجاة، ص ۲۰۵.
۱۳. ق: و من هيهنا.
۱۴. ح: ظهر دفاع شكٍّ تصدّى لذكره الرئيس.
۱۵. ق: ـ في.

لتبدّلها دائماً عسى أن يظنّ عدم بقائها في بعض الأوقات؛ فلايكون النموّ و الزيادة منسوباً إليها.

و لو سلّم بقاؤها بقاءَ الدهر فإنّها لاتصير[١] بسبب النموّ أعظم بل الأعظم هو المركّب منها و من الزيادة؛ و هذا المجموع من حيث هو مجموع إنّما حدث الآن؛ فلا المادّة ثابتة و لا الزيادة و لا المجموع المركّب منها.

و أمّا المقدار الموجود في المادّة فحكمه حكمها، و كذا الصورة الشكلية و الخلقية؛ لأنّها لعدم[٢] بقاء المادّة غير صالحة لأن يكون الحركة منسوبةً إليها»[٣] هذا.

و قد تصدّينا لذكر تحقيقات أُخرى في شرحنا الكبير على هذا الكتاب من أراد الإطّلاع عليها فليرجع إليها.[۴]

---

١. ق: لايصير. ٢. ق: عدم.

٣. ح: + ثمّ إن تدبّرت تارةً أُخرىٰ لرأيت أنّ كون الجسمية التعليمية مرتبة التعيّن للصورة الجسمية لاينافي صحّةَ التخلخل في الصورة الجرمية و أن يكون تعيّنها من تلقاء ذلک الفرد من تلک الجسمية المنطبقة على الحركة، و لكن بقي الإشكال في كون الهيولى في الصورتين واحدةً حيث ما علمت أنّ وحدتها المبهمة الشخصية مقيسة إلى مراتب الإتّصال و الإنفصال من الصورة الجرمية المتعيّنة بجسمية أُخرى؛ فيلزم أن تكون تلک المساحة باقية و إن تتوارد عليها تلک المراتب الإتّصالية و الإنفصالية؛ و من المستبين عدم بقاء تلک المساحة بعينها.

فإن قلت تارة أُخرى: إنّ الإستدلال بعدم صحّة وقوع الحركة في الصورة الجوهرية بلزوم أن تكون الهيولى معدومةً لعدم ما فيه الحركة؛ أعني الصورة الجسمية حيث إنّ بقائها يكون ببقاء شخص من أشخاصها، ليس فليس؛ لأنّها أفراد ما فيه الحركة.

و بعبارة أُخرى: انّ الحال الذي يتبدّل هويّة المحلّ بتبدّله و هو الصورة؛ فلا يتصوّر فيه حركة المحلّ لامتناع تبدّله و توارده على شيء واحد متقوّم تكون هي هي في الحالتين و لامتناع وجود حالة متوسّطة بين كون الشيء هو هو و بين كونه ليس هو هو على ما حصّله شارح الإشارات غير مستقيم؛ لجواز أن تكون باقيةً بوجود فرد منها منطبق على الحركة و كون ما فيه الحركة من أفرادها الفرضية و أجزائها التحليلية بالقوّة لايخرج ذلک عن ذلک.

قلت: إنّ دفاع هذا الإشكال يحتاج إلى بسط من المقال لايمكن ذلک مع ضيق المجال على أنّه قد سبقت الإشارة إليه؛ فأبصره بعين الملكوتيّين: فالحمد للّه ربّ العالمين قائلاً بمقال: طهِّر اللّهمّ نفوسَنا ببحار رحمتک، و زيِّن اللّهمّ أبصارَ قلوبنا بأنوار رؤيتک.

۴. ح: ـ هذا و قد تصدّينا ... فليرجع إليها.

[۳۶] قال: «و شرحه المحصّل»

أقول: يشير بذلک[۱] إلى أنّ مقولة الجدة إنّما يصحّ ما يقال: إنّه ليس لها حقيقة محصّلة جنسية إذا اعتبرت بالقياس إلى عامّة ما ينسب إليها بأنّها أنواعها؛ و أمّا إذا خصّت بالنسبة إلى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب إليها فيصحّ أنّها جنس متواطىء بالقياس إلى أنواع محصّلة؛ و لذلک قال الشيخ[۲] في قاطيغورياس شفائه[۳] أوّلاً: «و أمّا مقولة الجدة فلم يتّفق لي إلى هذه الغاية فهمها و لا أحد الأُمور التي تجعل كالأنواع لها أنواعاً لها، بل يقال عليها باشتراک من الإسم أو تشابه[۴]، و كما يقال: الشيء من الشيء، و الشيء في الشيء،[۵] و الشيء على الشيء، و الشيء مع الشيء؛ و لا أعلم شيئاً يوجب أن يكون[۶] مقولة الجدة جنساً لتلک الجزئيات لا يوجب مثله في هذه المذكورة؛ و يشبه أن يكون غيري يعلم ذلک؛ فليتأمّل هنالک[۷] من كتبهم.»[۸] هذا كلامه.

ثمّ إنّه قال من بعد ذلک بهذه العبارة: «ثمّ إن زيّف بعضها من أن يكون أنواعاً و جعل تواطؤ هذه المقولة بالقياس إلى بعضها دون بعض، و جعل الإشتراک في اسمها بالقياس إلى الجملة أو الآخرين، و عني به أنّه نسبة إلى ملاصقٍ ينتقل بانتقال ما هو منسوب إليه؛ فليكن كالتسلّح و التنعّل و التزيّن و التقمّص[۹]؛ و ليكن[۱۰] منه جزئي و كلّي، و منه ذاتي كحال الهرّة عند إهابها، و منه عرضي كحال الإنسان عند قميصه.»[۱۱] انتهى قوله.

و هذه دقيقة قد أفادها المصنّف[۱۲] ـ دام ظلّه ـ[۱۳] حين اشتغالنا بقرائة قاطيغورياس الشفاء عليه[۱۴] و آوان قرائتنا كتاب تقويم الإيمان و انّ جمهور المتأخّرين عنها غافلون.

---

۱. ح: و فيه إشارة.
۲. ح: و لذلک انّ شريكه دام ظلّه.
۳. ح: + قال.
۴. ق و ح: تشابهه.
۵. ق و ح: ـ و الشيء في الشيء.
۶. الشفاء: تكون.
۷. ق: ذلک.
۸. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة السادسة، الفصل السادس) ص ۲۳۵.
۹. الشفاء: لبس القميص.
۱۰. ح: ولتكن.
۱۱. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة السادسة، الفصل السادس) ص ۲۳۵.
۱۲. ح: المعلّم.
۱۳. ح: ـ دام ظلّه.
۱۴. ق: ـ عليه.

و على هذا ظهر سرّ ما قاله[۱] بهمنيار في التحصيل[۲]: «و أمّا مقولة الجدة فقد امتنع من أن يعدّ في جملة المقولات، و هذه المقولة كالتسلّح و التزيّن و التنعّل؛ فمنه ذاتي طبيعي كحال الهرّة عند[۳] إهابها و منه عرضي كحال الإنسان عند قميصه؛ و مقولة الجدة قد[۴] يعبّر عنها بأنّها «مقولة له» و «مقولة الملک»؛ و قد يكون ذاتياً و عرضياً.

و مثال الذاتي و الطبيعي أيضاً كما يقال: إنّ القوّة الباصرة[۵] هي خادمة للخيال و الوهم[۶] أو[۷] إنّ القوّة الوهمية هي رئيسة القوىٰ و ساير القوىٰ التي تحتها[۸] مرؤوس لها؛ و كذلک حال جميع القوىٰ البدنية بالقياس إلى النفس بأنّها لها و متّصلة بها اتّصالَ هذه المقولة لا اتّصالَ جسمٍ بجسمٍ.»[۹]

ثمّ لايخفى عليک ـ بما تحقّقته آنفاً ـ بطلان وقوع الحركة فيها فتذكر.[۱۰][۱۱]

ثمّ قال الشيخ في شفائه[۱۲]: «إنّ منه كلّياً و منه جزئياً كالتختّم و التلبّس و كالتلبّس بلباس الخز[۱۳] و التختّم بخاتم الفضّة.» و إليها في المتن إشارات إشراقية و تلويحات تعليمية فأتقنها، و اللّه وليّ المستعان و عليه التكلان.[۱۴]

[۳۷] قال[۱۵]: «**هو**[۱۶] **خارج عن هذه**[۱۷] **المقولات**»

أقول: و ذلک[۱۸] على محاذاة ما قاله الشيخ[۱۹] في قاطيغورياس شفائه لدفع الشبهة الآتية في[۲۰] حصر المقولات بهذه العبارة:[۲۱] «ثمّ نقول فيها الحقّ، فنقول: إنّه ليس كلّ

۱. ح: قال.
۲. ح: تحصيله.
۳. ح: عن.
۴. ق و ح: ـ قد.
۵. ق: البصرية؛ ح: البصرة.
۶. ق: للوهم و الخيال.
۷. التحصيل: و.
۸. ق: ـ تحتها.
۹. التحصيل، ص ۴۱۶.
۱۰. ق: فذكر.
۱۱. ح: و أنت تعلم ممّا حقّقناه لک بطلان وقوع الحركة فيها فتذكر.
۱۲. ق: ـ قال الشيخ في شفائه.
۱۳. ق: الحركة.
۱۴. ق: ـ و إليها في المتن إشارات ... و عليه التكلان.
۱۵. ق و ح: + و.
۱۶. ق و ح: و هو.
۱۷. ح: ـ هذه.
۱۸. ح: ـ و ذلک.
۱۹. ح: ما ذكره الرئيس.
۲۰. ق: ـ في.
۲۱. ح: حصر المقولات بقوله.

وجود أشياء لايدخل[1] في المقولات ضارّاً في أنّ المقولات عشرة[2]. بل نحو واحد منها و هو أن تكون[3] أشياء لاتدخل في إحدى[4] المقولات العشر و لها أجناس أُخرى هي أنواع تحتها. و إذ ليس يجب في بادي النظر أن يكون لكلّ ذات موجودة[5] مشارك في الحدّ هو آخر غيره موجوداً حتّى تكون[6] تلك الذات موجودةً؛ فليس يجب أن يكون[7] لكلّ شيءٍ نوعٌ مقولٌ على كثيرين بالفعل؛ و لو كان أيضاً لكلّ شيءٍ نوعٌ مقولٌ على كثيرين بالعدد لم‌يجب أن يكون مع ذلك النوع نوع آخر مشارك له[8] في مهيّة مشتركة حتّى يكون هناك جنس. فلايمتنع أن تكون[9] أُمور مفردة.»[10]

ثمّ[11] قال: «فإن كانت أشخاص مفردة لا أنواع لها البتّة و لا أجناس على الشرط المذكور و[12] أنواع لا أجناس لها لم‌يكن شيء من ذلك داخلاً في مقولة و كان مع ذلك حقّاً ما قيل من أنّ هذه[13] المقولات هي هذه العشرة. إذ[14] الخارج عنها ليس بمقولة في نفسه و لا مقولة في غيرها؛[15] و مثال هذا أنّه[16] لو قال قائل: «إنّه لا بلاد إلّا عشرة بلادٍ» فوُجد قوم[17] بُداةٌ لايتحدّثون[18] لم‌يصر وقوعهم خارجاً عن هذه البلاد سبباً في أن لاتكون[19] هذه البلاد عشرةً.»[20]

ثمّ إنّه ـ دام ظلّه ـ[21] قد عنون هذا المطلب بالتصحيح تنبيهاً على المفاسد الآتية في حصر الأجناس.

---

۱. الشفاء: لاتدخل.
۲. الشفاء: عشر.
۳. ق: يكون.
۴. ق: أحد.
۵. ق و ح: - موجودة.
۶. ق: يكون.
۷. ق: أن يقال.
۸. ق و ح: ـ له.
۹. ق: يكون.
۱۰. الشفاء (المنطق. ج ۱. المقولات. المقالة الثانية. الفصل الرابع) صص ۷۰ ـ ۷۱.
۱۱. ح: إلى أن.
۱۲. ق و ح: أو.
۱۳. ح: ـ هذه.
۱۴. ق: إذا.
۱۵. الشفاء: و لا في مقولة غيرها.
۱۶. ق و ح: ـ أنّه.
۱۷. ق: ـ قوم: الشفاء: قوماً.
۱۸. الشفاء: لايتمدنون.
۱۹. ق و ح: لايكون.
۲۰. الشفاء (المنطق. ج ۱. المقولات. المقالة الثانية. الفصل الرابع) ص ۷۱.
۲۱. ح: ثمّ لايخفى أنّ المعلّم.

[۳۸] قال: «علی معان ثلاثة أحدها[۱]»[۲]

أقول: هذا هو الحقّ الصرف و إن كان المتأخّرون عنها ذاهلين؛ و العجب من الشارح المحقّق للإشارات لم يتصدّ[۳] لها مع أنّها مذكورة في كلام أرباب هذه الصناعة و يتفرّع عليها كثير من الشبهات الآتية في بحث الهيولی و الصورة و في بحث العقل و النفس و اتّصافهما بالصفات و تأثيرهما في ما عداهما؛ فيوجد فيها جهتا الفعلِ و الإنفعالِ حتّی انّ بهمنيار قد سئل الشيخ عن الشبهة الواردة في انفعال العقل الفعّال و قد أجاب عنه بالفرق بين مراتب الإنفعال حيث أشار إلی السؤال و الجواب بأنّه[۴] « هل يخلو العقل الفعّال من أن ينفعل عن ذاته حتّی يدرک المعقولات؛ فيكون من يفعل ينفعل حينئذٍ.» فقال: «إنّ[۵] الإنفعال يقال علی وجهٍ مرسلٍ علی كلّ خروج من القوّة إلی الفعل و يقال علی وجهٍ أخصّ من ذلک مثل أن يكون خروجاً زمانياً و مثل أن يكون علی سبيل الإنتقاص ليس علی سبيل الإستكمال.

و كلّ ذلک يشترک في أنّه خروجٌ مّا من قوّة إلی فعل و حيث لاتوجد معنیً مّا بالقوّة فلاوجه للإنفعال بوجهٍ.

و لو كانت نفوسنا متصوّرةً للمعقولات لا علی سبيل استيناف تصوّرٍ بعد عدمه لما كانت يقال إنّها منفعلة، علی أنّها الآن أيضاً ينفي عنها الإسم[۶] علی سبيل المعنی الخاصّ دون العامّ.» هذا كلامه[۷].

ثمّ إنّ[۸] في[۹] قوله:[۱۰] « مثل أن يكون خروجاً زمانياً » إشارة[۱۱] إلی ما وقع عن المصنّف

---

۱. ح: ـ أحدها.

۲. ح: + قد أشار الرئيس في بعض مراسلاته إلی تلميذه بهمنيار إلی جملة ذلک بقوله.

۳. ق: لم‌يتصدّی.

۴. ح: ـ هذا هو الحقّ ... و الجواب بأنّه.

۵. ح: ـ حينئذٍ؛ فقال: إنّ.

۶. ح: الآن ينفي عنها الإسم أيضاً.

۷. ق: هذا قوله.

۸. ح: ـ ثمّ إنّ.

۹. ح: و في.

۱۰. ق: ثمّ إنّ ما وقع عنه.

۱۱. ق: يشير.

ـ دام ظلّه ـ من [١] القسم الأوّل ـ [٢] أي الكيفية الإستعدادية ـ لأنّها [٣] للموجودات الزمانية. [٤]

ثمّ اعلم [٥] أنّ في ما اختارة الشيخ: [٦] «مثل أن يكون» بدلاً عن قوله: «على أن يكون» [٧] نوع إشعار بأنّ المراد به [٨] القوّة الإمكانية التي يعبّر عنها تارةً بمعنى ما بالقوّة على سبيل الإضافة لا التوصيف و هو ما يشمل جميعَ المعلومات من العاليات و السافلات المعبّر عنه بالهلاك في قوله ـ تعالى ـ: [٩] ﴿وَ [١٠] كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾ [١١].

ثمّ أشار ـ دام ظلّه ـ إلى المعنى الثاني بقوله: «و ثانيها الإنفعال و التأثّر» و لمّا كـان جارياً في المفارقات و المادّيات و إن كان ذلك باعتبارين: تأثّرها عن شيء و تأثيرها في شيء نبّه على عدم فساده بقوله: «و هما ليستا يستوجبان».

و أمّا القوّة بمعنى الإنفعال و الإستعداد [١٢] لا يصحّ أن يكون القابل بحسبه فاعلاً؛ و هذا هو المشهور عند الجمهور؛ و المتأخّرون قد اشتبه عليهم الأمر.

ثمّ إنّ الإنفعال بهذا المعنى [١٣] استلزم المادّةَ [١٤] سواء كانت في القابل نفسه أو ما يتعلّق هو به من البدن كالنفس، و أمّا العقل الصرف فلبرائته [١٥] عن المادّة من كلّ جهة لا يـصحّ أن يكون قابلاً للإنفعال بهذا المعنى.

---

١. ح: ـ ما وقع عن المصنّف دام ظلّه من.

٢. ح: + في المتن.

٣. ح: الإستعدادية حيث إنّها تكون.

٤. ح: + و الحقائق الجسمانية على ما نصّ عليه بقوله: البسائط ليس فيها استعداد. فإنّ الإستعداد هو أن [ح: + أن] يوجد في الشيء شيء عن شيء لم يكن، و يكون استعداده لقبول ذلك الشيء متقدّماً على قبوله بالطبع؛ و بقوله: الذي يعقل المعقولات لا يصحّ أن يكون فاعلاً للمعقولات. لأنّه لا يصحّ أن يكون شيء واحد فاعلاً و قابلاً بعد أن لم يكن فاعلاً و قابلاً؛ فإنّه يسبقه معنىً مّا بالقوّة أي كون الصفة فيه معدومةً أوّلاً في الخارج موجودةً ثانياً.

٥. ق: ـ اعلم.

٦. ح: ثم اعلم أنّه اختار.

٧. ح: + إشارة إلى ما سلكه المصنّف ـ دام بقائه ـ من.

٨. ح: ـ نوع إشعار بأنّ المراد به.

٩. ح: على سبيل الإضافة أعني الإمكان، و انّه ممّا يستوعب جميعَ الذرّات الممكنة ـ عواليها و سوافلها ـ لكونها تحت حيطة الإمكان على ما ينادي قوله جلّ سلطانه.

١٠. ق: ـ و.

١١. القصص / ٨٨.

١٢. ق : استعداد.

١٣. ق: + لما.

١٤. ق: + ولكن.

١٥. ق: فلبرائة.

و بالجملة: انّ ما بحسبه الإنفعال يلزم أن يكون ذا مادّة سواء كان ذلک نفساً أو جسماً و إن كان ذلک في الأوّل هو ما يتعلّق به و في الثاني نفسه.[1]

---

۱. ح: ﴿ وَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص / ۸۸] و قد أشار إلى استحالة أن يكون القابل و الفاعل شيئاً واحداً و إلّا لزم أن يكون الشيء بالقوّة ذاتاً أو صفةً مخرجاً لنفسه أو صفته من القوّة إلى الفعلية و لمّا كان الأوّل يجري في المركّبات و الثاني في البسائط أيضاً نبّه عليهما أيضاً بقوله الشريف: «ولكن حيثيتا القوّة و الفعلية على الوجه» و بقوله: «و هما على الوجه الأخير لايستوجبان».

فقد سطع من تضاعيف الكلام أنّ كلّ وجود و كلّ كمال و جود فائض على جملة الممكنات و قبائل الجائزات من العاليات و السافلات من رشحات الفيض الأقدس و الجود المقدّس ـ تعالى شأنه ـ على أن تكون واجبات بالقياس إليه ممكنات مقيسة إليها أنفسها؛ و من المستبين استحالة جهتَي الإمكانِ و الوجوبِ في شيء واحد باعتبار واحد لا باعتبارين متخالفين؛ فأحسن تدبّره لتعرف أنّهما مجتمعان في الممكنات الموجودة مادامت موجودةً؛ فتكون هالكةً باطلةً لذواتهما حقّةً موجودةً بالقياس إلى باريها ليمكنک أن تحكم بمكمون قوله ـ العزيز المتعال ـ على سبيل جليّ الإحتمال ﴿ لِمَنِ الْمُلْکُ الْيَوْمَ لِلْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [غافر/ ۱۶] سؤالاً و جواباً حين وجودها و ذلک حيث ما علمت أنّ جميع الموجودات و جمل الكائنات مع ما لها من الصفات له ـ تعالى قدسه ـ و نعم شاهد صدقٍ عليه توصيفه بالقهّار حيث قهره العدمات التي لها و إعطائه الوجودات بدلاً عنها و اللّه عالم بحقائق الأُمور من الظاهر و المستور.

و أيضاً قد استبان القسم الثاني الذي سلكه المصنّف ـ دام بقائه ـ بقوله: «و ثانيها الإنفعال و التأثّر» و ذلک حيث إنّک قد علمت أنّ جميع الصفات الكمالية البهيّة للعقول المقدّسة الملكية تأثّر و قبول من مبدأ خارج عنها و إلّا لكانت مخرجةً بذواتها لذواتها إلى فعلية صفاتها الكمالية؛ و كيف يهب الكمال من هو قاصر عنه؟ و ليس ذلک من مقولة الإنفعال الذي هو المقولة حسب ما علمت بل هو انفعال بمعنى مطلق التأثّر؛ و إليه الإشارة اللطيفة بقوله ـ الشريف ـ: «الإنفعال و التأثّر» و لمّا كان هذا الحكم شاملاً للبسائط و غيرها مع صحّة تأثيرها في ما تحتها: فيكون تأثّرها عن شيء و تأثيرها في شيء آخر؛ فنبّه على عدم فساده بقوله: «و هما ليستا يوجبان».

ثمّ اعلم أنّ تأثيرها في شيءٍ مّا يرجع إلى كونه من مصحّحاته و شرائطه كما لايخفى على أهل الصناعة؛ و لمّا كان رئيس الصناعة في ما نقلنا عنه في تلک الرسالة يشير إلى القسم الثالث إشارةً لايفهمها إلّا الأذكياء فحريّ بنا أن نذكر عنه ما يرفع عن وجهه الغطاء ليراه الورى بأجمعها؛ فنقول: إنّه قال في رسائله و تعاليقه انّ من العوارض ممّا يوجد في الشيء عن ذاته فيكون إذن قابلاً كما هو فاعل و إذا أُخذت حقيقة الأوّل على هذا الوجه و لوازمه على هذه الجهة استمرّ هذا المعنى فيه و هو انّه لاكثرة فيه و ليس هناک قابل و فاعل بل من حيث هو قابل فاعل؛ و هذا الحكم مطّرد في جميع البسائط؛ فإنّ حقائقها هي انّها تلزم عليها اللوازم و في ذواتها تلک اللوازم على أنّها من حيث هي قابلة فاعلة؛ فإنّ البسيط عنه و فيه شيء واحد؛ إذا لاكثرة فيه و لايصحّ فيه غير ذلک؛ و إليه الإشارة بقوله الشريف: «و ثالثها الموصوفية و المنتزع منهية بالقياس إلى مفهوم مّا بالذات» أي يكون شيء واحد له هذان الإعتباران اللذان مرجعهما إلى واحد لعدم تغايرهما إلّا بالتسمية على ما إليه الإشارة الملكية في الحاشية بقوله: «فإنّ المنتزع منهية لايصادم مبدئية الإنتزاع و لايستوجب أن يكون ما هو المنتزع منهية غير ما هو المبدأ لصحّة الإنتزاع و المقتضي لها البتّة.» فأتقن هذه الرشحات ليتجلّى عليک أنوار التحقيقات و يمحو كثير من التشكيكات المظلمات.

[۳۹] قال: «فإنّ انتفائه هو العلّة»

أقول: و ذلک لأنّ عدم العلّة التامّة للشيء علّة تامّة لعدمه، و لمّا كان الوجوب و الإمتناع علّتين مستقلّتين للوجود و العدم كان الإمكان الذي حقيقته سلب ضرورتيهما علّةً للحاجة إلى الجاعل فيهما.

فإن قلت: إنّهما لمّا كانا علّتين للإستغناء وجوداً و عدماً عن العلّة مطلقاً يلزم أن يكون الإمكان علّةً للحاجة إليها، و أمّا كون ذلک هو الفاعل بخصوصه فلا.

قلت: إنّ العلّة بالحقيقة هو الفاعل و أمّا غيره من العلل فإنّما يرجع إلى كونها من شرائط تأثيره.

و أيضاً: انّ الإمكان و إن كان علّةً للحاجة إلى العلّة مطلقاً لكن البرهان دالّ على أنّه لايصحّ أن يكون ذلک إلّا الفاعل لوجوده في الصادر الأوّل مع انتفاء غير الفاعل فيه قطعاً و إلّا لم يكن صادراً أوّلاً أو كان الإمكان على غير علّة مستقلّة؛ فليتدبّر فيه.

و الحاصل: انّ الإمكان علّة فاعلة للحاجة إلى الفاعل بما هو إمكان، و أمّا افتقاره إلى غيره من العلل فإنّما هو من حيث كونه مادّياً أو كونه غير صادر أوّل.[1]

---

۱. ح: قوله: «فإنّ انتفائه هو العلّة» بناءً على أنّ عدم العلّة للإستغناء علّة لعدم المعلول؛ فثبت أنّ الإمكان علّة تامّة للحاجة؛ لعدم الواسطة بينها و بين الإستغناء. لكون التقابل بينهما بالسلب و الإيجاب كما لايخفى على أولى الألباب.

فإن قلت: إنّ الوجوب و الإمتناع لمّا كانا مبدئين تامّين و علّتين مستقلّتين للإستغناء عن العلّة مطلقاً وجوداً و عدماً يلزم أن يكون عدمهما ـ أعني الإمكان ـ علّة للفاقة إلى مطلق العلّة سواء كانت فاعلةً أو غير فاعلة.

قلت: إنّ من المستبين أنّه لايصحّ أن يكون بما هو هو علّة مستقلّة للفاقة إلى غير الجاعل و إلّا يلزم إمّا أن لايكون الصادر الأوّل بصادر أوّل و إمّا أن لايكون ما هو المستقلّ في العلّية بمستقلّ؛ و ذلک حيث إنّه لو وجد ما هو غير الفاعل من شرائط وجوده فقد لزم الأوّل و إن لم يوجد فتأتّي الثاني؛ و أمّا خصوصيات الإفتقار إلى الشرائط و المصحّحات فناشية عن خصوصيات ذوات الممكنات لا بما هي ممكنات بل بما هي مادّية أو مجرّدة صادرة في المرتبة المتأخّرة عن الصادر الأوّل

و بالجملة: انّ للمادّيات إمكاناً آخر استعدادياً يتخصّص وجوداتها بأزمنتها المتخصّصة و اعتباراتها المتعيّنة بحسبه. فلذا تسمع الرئيس انّه يقول: «إنّ إمكان الخير و الكمال في الموجودات عنه ـ جلّ و علا ـ مختلف؛ فإنّ امكان الخير في المعقول و الأبديات هو بخلاف إمكانه في الكائنة الفاسدة، و كلّ شيء يقبل

←

ثمّ إنّ الممكن بما هو هو نفيٌ صرفٌ. فلو اتّصف بما هو هو بالأولوية الذاتية لكان متميّزاً بحسبها؛ فيكون موجوداً قبل وجوده؛ هذا خلف.[۱]

و قد أشار إليه الشيخ في الشفاء بما حاصله:[۲] انّ مهيّة الممكن إن كانت كافيةً في كونه موجوداً كان واجباً موجوداً دائماً و إن لم يكف احتاج إلى غيره من[۳] العلّة؛[۴] و بعبارة أُخرى: إنّ الممكن إذا لم تكن ذاته كافيةً في وجودها يجوز[۵] أن يعدم تارةً و يوجد أُخرى؛ فيكون[۶] هنالك ترجّح بلامرجّح. فتعيّن من ذلك كونه[۷] موجوداً دائماً بذاته و هل هو إلّا واجب بالذات.[۸]

و القول بـ«لزوم[۹] وجوب وجوده بتلك الأولوية الذاتية لو لم يحتج إلى انتفاء[۱۰] علّة خارجية مقتضية[۱۱] لما يقابله من العدم فلا يلزم وجوبه الذاتي» مدفوعٌ بلزوم أن لاتكون[۱۲]

←

الخيرَ و الكمالَ بحسب ما في حدّه؛ فقد تبيّن أنّ الإمكان الذي حقيقته سلب ضرورتَى الطرفين علّة للفاقة إلى الجاعل بما هو إمكان و إلى غيره لا بما هو هو.

و من تضاعيف الكلام ظهر لك ـ إذا نظرت بعين البصيرة في المرام ـ امتناعُ الأولوية الذاتية للمهيّات الجوازية سواء قيل بكفايتها لوجود تلك المهيّات أو لم يقل؛ و ذلك حيث إنّه ليس الممكن بما هو ممكن إلّا لا ضروريّ التقرّر و اللاتقرّر، و كون الوجود هو الخير اللائق في الواقع بحال الممكن لايخرجه عن ذلك نظراً إلى ذاته بما هو ممكن.

و أيضاً: انّ الأنسبية و الأليقية بهذا المعنى تشبه الأولوية الخارجية التي حقيقتها كون صيرورة أحد الطرفين بها لممكن أولي من الآخر مقيساً إلى الخارج؛ ألا يرى أنّ الإستيناس بعالم الملكوت و الإستيحاش عن عالم الناسوت هو الأليق و الأولى للأنفس الإنسانية مع عدم إمكان حصولها إلّا بالتأييدات الربّانية.

۱. ح: و بالجملة: انّ الممكن قبل تحليته بصفة الموجودية نفيٌ صرفٌ؛ فلو اتّصف بما هو هو بالأولوية الذاتية لكان متميّزاً معها.

و بعبارة أُخرى: انّه لو صحّ أن تكون له الأولوية كانت متميّزةً قبل وجود ما له تلك الأولوية؛ فيكون موجوداً في العين قبل وجوده فيه، هذا خلف.

۲. ح: و انّ رئيس الصناعة أشار إلى بطلان كفاية الأولوية الذاتية في التحلية بالموجودية في شفائه بقوله.

۳. ح: إلى غيره و هو.

۴. ح: + انتهى كلامه بما حاصله انّه إذا لم يكف ذاته في التحلية بصفة الوجود فيجوز.

۵. ح: ـ و بعبارة أُخرى: إنّ الممكن إذا لم تكن ذاته كافيةً في وجودها يجوز.

۶. ح: فيلزم.

۷. ح: فتعيّن أن يكون.

۸. ق: ـ و هل هو إلّا واجب بالذات.

۹. ح: و القولُ بأنّه يلزم.

۱۰. ح: لو لم يفتقر إلى عدم.

۱۱. ق: ـ مقتضية؛ ح: مقيضية.

۱۲. ق: لايكون.

تلک الأولوية كافيةً في وجوده،[1] بل تكون محتاجةً إلى عدم علّة مقابله.[2]

و بالجملة: انّ الممكن بما هو ممكن إذا أُخذ بذاته لم‌يكن موجوداً بل إنّما يكون كذلک[3] من تلقاء أمر خارج عنه[4]. فلو وجد بما له الأولوية من ذاته لكان موجوداً بذاته[5] فلايكون ممكناً ما فرض ممكناً؛[6] هذا خلف.

ثمّ لايخفى:[7] أنّ هذا الوجه إنّما يبطل كونَ الأولوية الذاتية كافيةً في وجوده.[8] و قد يستدلّ على بطلانه مطلقاً بأنّ[9] الممكن بما له من الأولوية الذاتية[10] جاز عدمه و إلّا لم‌يكن ممكناً؛[11] فإذا انعدم لزم رجحان المرجوح.

و يمكن المناقشة عليه[12] بجواز عدمه نظراً إلى ذاته مع قطع النظر[13] عن أخذه بشرط الأولوية. فلايلزم من ذلک[14] رجحان المرجوح؛ و إن أُخذ بحسبها امتنع عدمه بحسبه. فلايلزم من ذلک وجوبه الذاتي. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه[15] إذا امتنع عدمه بما له من[16] تلک الأولوية[17] فترجع[18] تلک الأولوية إلى الوجوب؛ و ذلک لأنّ في[19] فرض عدمه معها[20] تارةً و وجوده أُخرى ترجّحاً[21] من غير مرجِّح.

و أيضاً: إذا وجدت علّة مرجّحة لطرفٍ[22] يقابله فيلزم[23] أولوية كلّ من المتقابلين

---

١. ح: «... لما يقابله ليس فليس: فلايكون واجباً بالذات» محسومٌ بأنّه يلزم أن لاتكون الأولوية الذاتية كافيةً في ذلک.

٢. ق: - بل تكون محتاجةً إلى عدم علّة مقابله.

٣. ح: بل إنّما هو كذلک.

٤. ق: - عنه.

٥. ح: لكان بذاته موجوداً.

٦. ح: ما فرض إمكانه.

٧. ق: - لايخفى.

٨. ح: ثمّ لايخفى أنّ هذا القول المنقول عن الرئيس ناهض على تقدير كفايتها في موجودية الممكن و إلّا فلا.

٩. ق: كافيةً في وجوده أو لم‌يكن فبأنّ.

١٠. ح: بأنّ الممكن مع بقاء الأولوية.

١١. ق: - و إلّا لم‌يكن ممكناً.

١٢. ح: و يمكن فيه المناقشة.

١٣. ح: مع عزل النظر.

١٤. ح: - من ذلک.

١٥. ح: فلايلزم منه وجوبه و أنت تعلم أنّه.

١٦. ح: عدمه بحسب.

١٧. ح: + و شرطيتها.

١٨. ق: فيرجع.

١٩. ح: و ذلک حيث إنّ.

٢٠. ح: معه.

٢١. ق و ح: ترجّح.

٢٢. ق: مرجّحة لما.

٢٣. ق: + اجتماع.

على الآخر نظراً إلى الحيثيتين التعليليّتين في ذات واحدة إلّا أن يقال: إنّ الأولوية الذاتية لوجود الشيء يتوقّف على انتفاء علّة ما يقابله من العدم.

ثمّ إنّ الإمكان لمّا كان عبارةً عن سلب ضرورة الطرفين لا على معنى أنّه يقتضيه الممكن في ذاته بل بمعنى أنّه لايقتضي ضرورتَهما فيصدق ذلك السلب عليه بحسبه؛ و من الظاهر أنّه فرق بين صدقه عليه باقتضائه له و بين صدقه عليه من حيث عدم اقتضائه ضرورةَ شيءٍ من الطرفين.

و من هيهنا اندفع ما قيل من اجتماع المتقابلين فيه على تقدير انتفاء الأولوية الذاتية أيضاً، و ذلك لأنّ الممكن لمّا كان بذاته مقتضياً لعدم ضرورة شيءٍ من الطرفين، و بعلّته يكون أحد طرفَيه ضرورياً، فيلزم اجتماع الضرورة و اللاضرورة في محلٍّ واحدٍ و لو بحسب حيثيتَين تعليليّتَين؛ و وجه الدفع ظاهر.

و بعد اللُتَيّا و التي ظهر بطلان الأولوية الذاتية للممكن مطلقاً، سواء كانت كافيةً أو لم يكن.[1]

و قد تصدّى العلّامة الدواني لبطلانها[2] بقوله: «أقول في إثبات هذا المطلب ما يقتضي رجحانَ طرفٍ؛ فهو بعينه يقتضي مرجوحيةَ الطرف المقابل، للتضايف بين الراجحية و المرجوحية؛ و مرجوحيته يستلزم امتناعَه، لامتناع ترجيح المرجوح، و امتناعه يستلزم وجوبَ الطرف الراجح[3] لما عرف في الطبقات؛ فتدبّر.» هذا كلامه.

---

۱. ح: فيلزم أولوية المتقابلين كلّ منهما على الآخر مقيسةً إلى الحيثيتين التعليليتين لا التقييديتين في ذات المتّصف بهما.

و القول بـ«لزوم اجتماع المتقابلين في الممكن على تقدير عدم الأولوية الذاتية أيضاً بناءً على أنّ الممكن هو المقتضي لذاته لا ضرورة شيء من الطرفين و مبدأه مقتضى لضرورة أحدهما؛ فيلزم اجتماع الضرورة و اللاضرورة في محلّ واحد و هو باطل و لو بحسب حيثيتين تعليليتين» محسومٌ بما علمت سابقاً انّ الإمكان حقيقةً سلب ضرورتَي الطرفين لا على أنّ نقيضه ذات الممكن لذاته بل على أنّه لمّا لم يقتض شيئاً منهما فيصدق سلب ضرورتهما عنه؛ و الفرق بين صدق سلب الضرورة على الممكن باقتضائه له و بين صدقه عليه بعدم اقتضائه شيئاً من الطرفين جليّ تدبّر.

فقد استبان لک بطلان الأولوية الذاتية مطلقاً سواء قلنا بكفايتها لوجود ما هو الأولىٰ أم لا.

۲. ح: و قد تصدّى بعض الأجلّاء في استحالتها.

۳. ح: ـ و امتناعه يستلزم وجوبَ الطرف الراجح.

و أنت تعلم أنّه إن أُريد بامتناع وقوع الطرف المرجوح و امتناعه بما هو مرجوح فهو مسلّم[١] من غير أن يلزم منه امتناعه نظراً إلى ذاته؛ و إن أُريد به امتناعه نظراً إلى ذاته فهو ممنوع[٢] و السند ظاهر.

و يمكن أن يقال في دفعه:[٣] إنّ الممكن إذا كان ذاأولوية ذاتية لوجوده بذاته يكون بذاته مقتضياً لمرجوحية[٤] ما يقابله؛ ضرورةَ أنّ المتضايفين يستندان إلى علّة واحدة، كالأُبوّة و البنوّة بالقياس[٥] إلى الولادة.

و إذا[٦] تقرّر هذا فنقول: إنّ مرجوحية ذلك المقابل لمّا استندت إلى ذاته[٧] يكون لا محالة ممتنعةً نظراً إليها؛ فيلزم وجوب ما يقابلها؛[٨] هذا خلف.

و[٩] إنّ هيهنا مقامَين:

أحدهما: إبطال[١٠] الأولوية الذاتية لما[١١] للممكن نظراً[١٢] إلى شيء من[١٣] طرفيه[١٤] مع عدم[١٥] كفايتها له.

و ثانيهما: إبطال كفايتها في اقتضائها شيئاً[١٦] منهما.[١٧]

ثمّ إنّ هذا العلّامة[١٨]:

إن سلك بهذا المسلك إبطالَ الأولوية[١٩] على التقدير الأوّل[٢٠] فيتوجّه إليه[٢١] أنّ مرجوحية الطرف المقابل إنّما كانت[٢٢] إذا لم يكن له سبب من خارج؛ فيكون لعدمه[٢٣]

---

١. ح: بما هو مرجوح فمسلّم.
٢. ح: إلى ذاته فممنوع.
٣. ح: في دفاع هذا الإشكال.
٤. ق: لرجوحية.
٥. ح: مقيسة.
٦. ق: فإذا.
٧. ح: لمّا كانت مستندةً إلى الذات.
٨. ح: وجوب مقابلها.
٩. ح: + أنت بما علمت.
١٠. ح: الأوّل بطلان.
١١. ح: ـ لما.
١٢. ح: مقيسةً.
١٣. ق: منه.
١٤. ح: الطرفين.
١٥. ح: + اقتضائها و.
١٦. ق: شيء.
١٧. ح: و الثاني بطلان كفاية الأولوية الذاتية لشيء من الطرفين.
١٨. ح: و انّ هذا المحقّق و.
١٩. ح: بهذا الإستدلال لإبطال الكفاية.
٢٠. ق: + فيتوجّه على التقدير الأوّل.
٢١. ق: ـ إليه.
٢٢. ح: ـ كانت.
٢٣. ق: لعدم.

مدخل فيه ممّا انتهى الأولوية إلى الوجوب؛[١] هذا خلف.

و إن سلک بذلک إبطالَ الأولوية[٢] على التقدير الثاني فيتوجّه أنّه مأخوذ[٣] من كلام الشيخ[٤] ـ حسب ما حقّقناه لک ـ[٥] لكن[٦] أخذ الوجوب المطلق بدلاً عن الوجوب بالذات و هل هذا إلّا سخافة[٧] أُخرى كما لايخفى على الورىٰ، و نعم ما إلى هذه التدقيقات القدسية الإشارات الإيمانية التعليمية؛ فافهمها فإنّها كالأقمار في الليالي القمراء[٨] و إنّي[٩] بعون اللّه سبحانه لستُ مقلّداً لموهومات الأهواء و لا مصدِّقاً لمخيّلات التعليقة القديمة لبعض الأجلّاء و ﴿ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾.[١٠][١١]

و غاية ما يمكن أن يقال من قِبَله انّه أخذ الوجوب المطلق:

لأنّه لايلزم من ذلک كونُ الممكن واجباً بالذات بل إنّما يلزم الوجوب المطلق و هو ينافي الأولويةَ الذاتيةَ.

أيضاً: لأنّ المعتبر فيها عدم انتهائها إلى حدّ الوجوب؛ هذا خلف.

و من الظاهر انّه سخيف جدّاً لكونه من قبيل الترقّي من الأعلىٰ إلى الأدنىٰ و هذا كما ترى؛ لما علمتَ أنّ الوجود ذاته إذا اقتضته ذاتٌ مّا ـ و لو كان بما لها من الأولوية ـ يكون ذلک وجوباً بالذات. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ ذلک إنّما يلزم إذ اقتضته الذات بما هي هي لا بما لها من الأولوية، و أنت تعلم أنّ الأولوية لمّا كانت مقتضاةً لتلک الذات فيكون الوجود الذي لها بما لها من ذاتها على سبيل الوجوب؛ فليتدبّر.[١٢]

---

١. ح: ممّا انتهى إلى الوجوب مجرّد تلک الأولوية.
٢. ح: و إن سلک بذلک لإبطالها.
٣. ح: قد اُخذ.
۴. ح: كلام الرئيس.
۵. ق: الشيخ كما تضاد.
۶. ح: ولكن.
٧. ق: و هل هذا الإستحالة؛ ح: و هل هو إلّا سخافة.
٨. ح: + كما لايخفى على الورى قائلاً بأنّي. ق: ـ كما لايخفى على الورى و نعم ما ... في الليالي القمراء.
٩. ح: ـ و إنّي.
١٠. الحديد / ٢١.
١١. ح: لبعض الأجلّاء حيث إنّ ذلک لأقوام اُخرى.
١٢. ح: ـ و غاية ما يمكن ... فليتدبّر.

[٤٠] قال[١]: «و لا حظّ للحدوث»[٢]

أقول[٣]: خلافاً لما عليه المتكلّمون من كون الحدوث شرطاً أو شطراً أو علّةً للحاجة إلى الجاعل. فمتى كان يكون الحاجة بحالها، ضرورةَ أنّه علّة مستقلّة لها سواء كان في آنِ الحدوث أو البقاء.

من هيهنا اندفع ما قاله بعض المتكلّمين[٤] من استغنائه في البقاء عن العلّة حيث قالوا:[٥] «إنّ الموجِد هو الذي يوجد شيئاً[٦]؛ فإذا[٧] حصل وجوده استغنى عن الموجِد.» و يحتجّون بأنّ ما حصل وجوده استغنى عن الموجِد؛ فإنّ الموجَد لا يوجَد ثانياً؛ و يـمثّلون لذلك مثالاً و هو انّ الباني إذا بنى[٨] بيتاً لم يحتج البيت إلى الباني ثانياً.[٩]

و قد أجاب الشيخ عن ذلك[١٠] «بأنّه لا يقول أحد بأنّ[١١] الموجَد يحتاج إلى موجِدٍ يوجِده ثانياً لكن يحتاج إلى مستبقيه؛ و أمّا مثال البيت ففيه غلط؛ فإنّ البناء ليس هو علّة لوجود البيت، بل هو سبب لتحريك أجزاء البيت إلى أوضاع مختلفة تحصل[١٢] منها صورة البيت؛ فإنّ تلك[١٣] الحركة علّة لاجتماع تلك الأجزاء، و الإجتماع علّة لشكلٍ مّا، و حافظ تلك الأجزاء على ذلك الشكل هو طبائعها[١٤] التي يحفظ[١٥] بها تلك الأجسام أمكنتها؛ و أيضاً الموانع التي تمنع بعضَ الأجزاء عن الحركة إلى أماكنها الطبيعية كالأعمدة و الأساطين و الحيطان الممسكة للسقوف[١٦]. فإذن كلّ علّة مع معلولها، لأنّ[١٧] البنّاء علّة

---

١. ح: قوله.

٢. ح: + ردّ على معشر المتكلّمين القائلين برجم الغيب و إشارة قدسية أيضاً إلى افتقار الممكن في بقائه إلى العلّة لبقاء العلّة المحوجة إلى الجاعل و سيجيىء مفصّلاً في متن الكتاب و إلى اللّه المرجع و المآب.

«و كذلك في بقاء الوجود بعد الحدوث» و بالجملة: انّ هذه الأقوام من جملة العوام قد خرجوا من نور فطرتهم الأصلية إلى الظلمات الإكتسابية بالإحتجاج على هذا المرام بما أشار إليه الرئيس بقوله: و عند الجمهور.

٣. ق: يقول.

٤. نسب الشيخ في التعليقات هذا القول إلى الجمهور.

٥. ح: ـ أقول خلافاً لما عليه ... حيث قالوا.

٦. التعليقات: سبباً.

٧. التعليقات: فإن.

٨. ق و ح: ابتنى.

٩. ح: + و يبطل حجّتهم.

١٠. ح: ـ و قد أجاب الشيخ عن ذلك.

١١. التعليقات: إن.

١٢. التعليقات و ق: يحصل.

١٣. التعليقات: و انتهاء.

١٤. ح: طباعها.

١٥. التعليقات: تحفظ.

١٦. ق و ح: الممكنة للسقوط.

١٧. ق و ح: كان.

للحركة؛ فإذا فقد البنّاء من حيث هو بنّاء و[۱] محرِّك فقدت الحركة، و فقدان الحركة نفس انتهائها، و انتهاؤها علّة لاجتماع الأجزاء، و اجتماعها على وضعٍ مّا علّة لأن يحفظ بعض تلك الأجزاء أماكنَها الطبيعية و بعضها يمنع عن زوال بعضها عن أماكنها.[۲] فإذن البنّاء علّة بالعرض للبيت[۳]؛ و كذلک[۴] الأب علّة بالعرض للإبن؛ فإنّه علّة لتحريک المنيّ إلى القرار ثمّ ينحفظ[۵] المنيّ في القرار بطبعه أو بمانع آخر يمنعه عن السيلان و هو[۶] انضمام فم الرَحِمِ ثمّ قبوله للصورة الإنسانية لذاته؛ و أمّا مفيد الصورة فهو واهب الصور.

فهذا نقض[۷] حجّتهم.»[۸] فلذا أشار المصنّف ـ دام ظلّه ـ بقوله:[۹] ﴿فَمَا[۱۰] لِهٰؤلاءِ القَوْمِ لايَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيْثاً﴾[۱۱]

ثمّ إنّ الإمكان لمّا كان علّةً للحاجة إلى الفاعل فيلزم من ذلک استيعابه لجميع الممكنات مع تخلّف ذلک في الزمان حيث يستحيل[۱۲] عدمه الطاري و إلّا لزم وجوده على تقدير عدمه؛ فإذا امتنع عدمه بحسب وجوده[۱۳] فلايكون مفتقراً في البقاء[۱۴] إلى علّة[۱۵] و إلّا يلزم كونه ممكناً و المفروض خلافه؛ هذا خلف.

و أنت تعلم[۱۶] أنّ ما يقابل عدمه الطاري[۱۷] هو رفعه[۱۸] و هو أعمّ من وجوده المستمرّ

---

۱. ق و ح: ـ بنّاء و.

۲. التعليقات: + كاللَّبِن الأوّل.

۳. ق و ح: للسبب.

۴. ق و ح: فكذلک.

۵. ق و ح: يحفظ.

۶. ق و ح: هي.

۷. التعليقات: بعض.

۸. التعليقات، صص ۱۷۶ ـ ۱۷۷.

۹. ح: فهذا نقض حجّتهم و إليه الإشارة بقول المصنّف دام ظلّه.

۱۰. ق: فهو.

۱۱. النساء / ۷۸.

۱۲. ح: يفقهون حديثاً. فإن قلت: إنّ طباع الإمكان لمّا كان علّةً للفاقة إلى الجاعل مطلقاً يلزم أن يستوعب هذا الحكم جميع ما في حيطة الإمكان، مع أنّه قد تخلّف في أمر الزمان حيث إنّه يمتنع فنائه و.

۱۳. ق: ـ و إلّا لزم وجوده على تقدير عدمه فإذا امتنع عدمه بحسب وجوده.

۱۴. ح: بقائه.

۱۵. ح: + قلت: إنّه من المستبين الفرق بين ما هو نقيض الشيء و بين ما هو أخصّ من نقيضه متشعشعاً منه.

۱۶. ح: ـ و إلّا يلزم كونه ممكناً و المفروض خلافه؛ هذا خلف؛ و أنت تعلم.

۱۷. ح: أنّ ما يقابل وجوده.

۱۸. ح: + سواء كان رفعاً مستوعباً من الآزال إلى الآباد أو رفعاً مخصوصاً طارياً؛ و استحالة الثاني لايستلزم استحالةَ ما هو أعمّ منه.

إلى الأبد أو من عدمه رأساً؛ فلايلزم من وجوب ذلک وجوبُ کلّ ما هو أخصّ منه؛[1] فالنقيض غير ممتنع و الممتنع غير نقيض.[2]

تفصيل المقام: انّ هيهنا سبيلَين في التشکيک في أمر الزمان:

أحدهما: لزوم كونه واجباً بالذات.

و ثانيهما: كونه مفتقراً في بقائه إلى العلّة.

[استشکل بعض] بما تقريره على نظمه الطبيعي: انّ العدم الطاري للزمان لامتناعه بذاته ـ لاستلزامه وجودَه على فرض عدمه ـ يوجب وجودَه البقائي بالذات على هذا التقدير و وجودَه في نفسه على ذلک التقدير.

تقرير الجواب: انّه لايلزم من استحالته بالذات إلّا وجوب مقابله ـ أي رفع عدمه الطاري ـ و هو أعمّ من وجوده البقائي المستمرّ أو الوجود في نفسه؛ فلايلزم من وجوبه وجوبُه.

و هيهنا نظر دقيق حکمي لاينبغي للعاقل أن يذهل عنه هو انّ الموجودات التي لا قرار لها في ذاتها يکون حدوثها جملةً هو وجودها الإبتدائي، كالحرکة القطعية مثلاً؛ لأنّ لها حدوثها في جملة زمان لا قرار له؛ فلايکون لبقائها حصول زماني؛ و کذلک الزمان حيث إنّ وجوده من أزله إلى أبده وجود أمرٍ في نفسه، و کذلک لکلّ بعض منه وجود في حدّ نفسه هو حدوثه الإبتدائي و لا بقاء له في زمان بعده و هکذا؛ و ذلک بخلاف ما عليه أمر الموجود الآني أو نفس الزماني؛ لأنّه لا انطباق له على الزمان.[3]

ثمّ لو کان المراد من بقاء الزمان عدم انقطاعه و انقضائه[4] فمن الظاهر انّه ليس هو المقصود من البقاء هيهنا؛ فلايلزم من امتناع طرد عدم الطاري وجوبُ وجوده البقائي. نعم يصحّ أن يکون له بقاء آخر في وعاء الواقع المعبّر عنه بالدهر، و من الظاهر أنّه يشمل

---

۱. ح: ـ و هو أعمّ من وجوده المستمرّ ... هو أخصّ منه.
۲. ح: + على محاذاة ما عليه رئيس الصناعة في شفائه، مع أنّک قد تحقّقت.
۳. ق: + فکذا يکون ما و للوجود.
۴. ق: انقضاضه.

جميعَ الموجودات من العاليات و السافلات الآنية و الزمانية و نـفس الزمـانية، و ذلک لئلّايلزم الإمتداد في وعاء الدهر؛ فـلذا قـيل: إنّ المـطلقتين العـامّتين أو المـتخالفتين بالإيجاب و السلب لم تصدق مطلقاً؛ و أمّا صدق وجود الشيء بالإطلاق العامّ بعد عدمه السابق فعلى خلاف شاكلة ما هناک؛ لبطلان الأوّل بتحقّق الثاني.

و أيضاً:[١] انّه ليس كلّ ما يلزم من فرض عدمه محالٌ أن يكون[٢] واجباً، كأمر[٣] الصادر الأوّل.[٤]

و من هيهنا لاح بطلان ما عليه بعض الأوائل من أنّ الزمان واجب بالذات.[٥] فأتـقن ذلک فإنّه مع وضوحه دقيق متين.[٦]

[٤١] قال[٧]: «**التي تفعل الذات و الوجود**»

أقول[٨]: إشارة ملكية إلى أمرين:

أحدهما: كون متعلّق الجعل هو الذات.

و ثانيهما: انّ حدوث الحوادث من لوازم ذواتها.[٩]

و الحاصل: انّه[١٠] يجب أن تعلم أنّ كلّ معلول فله صفتان و كلّ علّة فلها[١١] صفتان. أمّا للمعلول: فأحدهما انّ وجوده مستفاد من العلّة؛ و الثاني انّ العدم يسبق ذلک الوجـود؛ فيكون تعلّق المعلول بالعلّة إذن من جهة وجوده أو من جهة سبق العدم، و محال أن تكون العلّة لسبق العدم. فإنّ عدم الشيء لا علّة له إلّا عدم علّة الوجود. فليس للعلّة تأثير في

---

١. ح: ـ تفصيل المقام: انّ هيهنا سبيلَين في التشكيک في أمر الزمان ... و أيضاً.
٢. ق: محال كونه.
٣. ح: أن يكون واجباً للزوم المحال من فرض عدم.
٤. ح: + مع كونه ممكناً بحاله.
٥. ح: فقد استبان بطلان ما مال إليه بعض الأوائل من أنّ الزمان واجب الوجود لذاته.
٦. ق: ـ فأتقن ذلک فإنّه مع وضوحه دقيق متين.
٧. ح: قوله.
٨. ق: يقول و إن كان الحدوث من لوازمها.
٩. ق: ـ إشارة ملكية إلى أمرين ... من لوازم ذواتها؛ ح: + على ما إليه ما إليه إشارة الرئيس بقوله.
١٠. ح: ـ والحاصل انّه.
١١. ح: فله.

سبق العدم.

ثمّ إن لم يكن للمعلول تعلّق بالعلّة من جهة الوجود لم يكن له تعلّق بالعلّة أصلاً؛ فإذن يجب أن يكون تعلّق المعلول[1] بالعلّة من جهة الوجود لا غير.

و أمّا كون ذلك الوجود بعد العدم فإنّه لم يصر بعلّة؛ فإنّه لا يمكن أن يكون وجود ذلك المعلول إلّا بعد عدم و ما لا يمكن فلا علّة له. فإنّ الممتنع لا علّة له؛ فليس لوجوده من بعد عدمٍ سببٌ من حيث هو وجود بعد عدم. فإنّ هذا الوجود لا يمكن أن يكون إلّا بعد عدم. فإنّ الوجود[2] الذي سبقه العدم بذاته فلا علّة له؛ فلا إمكان لوجوده بعد عدم من حيث[3] هو بعد العدم، و إنّما الإمكان لوجود من حيث هو وجود فحسب. فأمّا كونه بعد العدم فهو ضروريّ لا ممكن.[4]

و بالجملة: انّه إذا وجد شيء عن أرادة حاصلة فحقّ أن يقال: إنّ ذلك الشيء موجود فعلّته علّة ذلك الشيء المراد من جهة حصول إرادته و حصول مراده. فأمّا حصول الإرادة و المراد بعد أن لم يكن فلا تأثير للعلّة فيه. فإنّ مثل هذا الحصول واجب على ما ذكرنا.

فإذن حصول الموجود هو متعلّق بحصول العلّة و كون العلّة علّةً و وجود الشيء من علّته و كون العلّة علّةً غير معيّن[5] للعلّية من حيث هي علّة. فكون العلّة علّةً هو أن تصير[6] علّةً و العلّية غير ذلك و هو انّه علّة كما انّ كون الوجود هو غير نفس الوجود. فكون العلّة

---

١. ق: ـ تعلّق بالعلّة من جهة الوجود ... تعلّق المعلول. ٢. ق: + و.

٣. ق: ـ حيث.

٤. ج: + فالمعلول يحتاج إذن إلى العلّة في وجوده و هو ممكن أو إمكانه في وجوده فقط: فلا حاجة إلى العلّة في أن يكون بعد العدم؛ فإنّ هذا المعنى هو واجب لذلك الوجود، و ما كان واجباً لم يحتج إلى علّة من خارج و الشيء لا يتغيّر جوهره و لمّا كان المعلول محتاجاً إلى العلّة في وجوده و متعلّقاً بها من هذه الجهة وجب أن يكون مثل هذا الوجود دائماً محتاجاً إلى العلّة، و هذه الصفة مقوّمة لمثل هذا الوجود أعني الحاجة إلى العلّة؛ فإذن المعلول في أنّه يحتاج في وجوده إلى العلّة مقوّم ذلك و إلّا كان واجباً بذاته و لم يكن واجباً بغيره؛ فإذن العلّة علّة الوجود؛ و أمّا سبق العدم فعلّته انّ تلك العلّة لم تكن موجودةً لا شيء آخر: فتكون العلّة لها حالتان: إحديهما أن لم يكن سبب الوجود؛ و الأُخرى أن صار في ذلك الوقت سبباً للوجود؛ فإذن علّتها تسبق العدم و هو لا كونها علّة للوجود و لا علّيتها ليست هي علّة.

٥. ق: ـ معيّن. ٦. ق: يصير.

علّةً هو مقابل لكون المعلول موجوداً لا ليصير المعلول موجوداً؛ فوجود العلّة مقابل لوجود المعلول، و صيرورة العلّة علّةً مقابلةٌ لصيرورة المعلول موجوداً.

فقد استبان:[۱] أنّ كون الشيء فاعلاً بالفعل بإزاء كون المعلول كذلك،[۲] و كونه[۳] بالقوّة بإزاء كون المعلول بالقوّة. فإن أردت بالفاعل ما يصير به الشيء موجوداً لا ما يتعلّق به وجود الشيء كان الفاعل[۴] هو ما يصير فاعلاً. فيكون العلّة هو ما يصير علّةً بعد أن لم يكن علّةً لا ما هو علّة. فإنّ معنى قولهم: «العلّة ما يصير به الشيء موجوداً» هو ما يصير علّةً بعد أن لم يكن،[۵] لا ما يتعلّق به وجود المعلول؛ و وجود المعلول يتعيّن[۶] بعلّية العلّة مطلقاً، و أمّا صيرورة وجود المعلول فتعيّن[۷] بصيرورة العلّة علّةً.

[۴۲] قال: «الشيء ما لم يجب لم يتجوهر»

أقول:[۸] و حاصل الكلام: انّ الشيء[۹] ما[۱۰] لم تجب تجوهره من تلقاء[۱۱] جاعله[۱۲] لم يتجوهر، و ذلک بأن[۱۳] يقال: إنّه إذا تحقّقت علّته التامّة يجب تجوهره و إلّا فلايخلو[۱۴]:

إمّا أن يكون تجوهره و لا تجوهره متساويين[۱۵] فيكون حاله معها كحاله لا معها؛ فلايكون ما فرضت علّةً[۱۶] بعلّةٍ.

---

۱. ح: فقد تلخّص من تضاعيف الكلام.
۲. ح: كون المعلول بالفعل.
۳. ق: ـ كونه.
۴. ق: ـ ما يصير به الشيء موجوداً لا ما يتعلّق به وجود الشيء كان الفاعل.
۵. ح: + علّة.
۶. ح: متعيّن.
۷. ح: فمتعيّن.
۸. ق: + أي لم‌يتقرّر لا صيرورة جوهراً؛ أي نحلّله إلى بسائطه التي هي جواهر. لأنّ الجوهر أبسط من النوع المركّب منه لكونه جنساً له و جنس الشيء أبسط منه. فإذا تحلّل إلى بسائطه في العقل و الوجود فقد صار جوهراً بسيطاً؛ فيصدق عليه أنّه تجوهر.
۹. ح: ـ لم‌يتقرّر لا صيرورة جوهراً.....و حاصل الكلام انّ الشيء.
۱۰. ح: أي ما.
۱۱. ق: ـ تلقاء.
۱۲. ح: علّته التامّة.
۱۳. ح: و بيان ذلک أن.
۱۴. ح: ـ فلايخلو.
۱۵. ق و ح: متساويتين.
۱۶. ح: علّيته.

و إمّا أن يترجّح أحدهما من دون انتهائه[۱] إلى حدّ الوجوب و ساهرته.[۲] فيمكن وقوع ما يقابله من اللاتجوهر مع مرجوحيّته[۳] في وقت تحقّق[۴] تمام العلّة. فيجوز أن يفرض تجوهره في بُرهةٍ من ذلک الزمان و لا تجوهره في برهةٍ أُخرى[۵]؛ فاختصاص[۶] إحدى[۷] البرهتَين بتجوهره إن لم يكن لمرجِّحٍ يوجد في[۸] الأُخرى[۹] لزم ترجّحُ أحد المتساويَين[۱۰] على الآخر بلا مرجِّحٍ، لوجود الأولوية الحاصلة من العلّة فيهما على السواء[۱۱]؛ و إن كان ذلک[۱۲] لمرجّحٍ لم يوجد في برهةٍ أُخرى[۱۳] لم يكن ما فرض علّة تامّة للتجوهر علّة تامّة له، هذا خلف.

فقد لاح:[۱۴] أنّه إذا لم يجب تجوهر المتجوهر لم يتجوهر[۱۵] و إلّا لزم إمّا ترجّحٌ من دون[۱۶] مرجِّحٍ و إمّا عدم ما يكون علّة تامّة بعلّة تامّة.

و هذا الحكم يعمّ الممكنات بما هي ممكنات[۱۷] و إن كان بعض منها كالزمان نفسه تأبى عن ذلک[۱۸] بما هو هو؛ و ذلک حيث[۱۹] إنّ الخصوصيات ملغاة[۲۰] في الأحكام الواقعية و إن كانت[۲۱] مناطةً لخصوصيات الأحكام النفس الأمرية، كما انّ خصوصية قيد الشيء معتبرة في خصوصية فرديته و إن كان لا يتنافي فرديته المطلقة.[۲۲]

---

۱. ح: من غير أن ينتهي.
۲. ح: - و ساهرته.
۳. ح: فيمكن وقوع الطرف المقابل مع كونه مرجوحاً.
۴. ق: - تحقّق.
۵. ح: + منه.
۶. ق: في الأُخرى باختصاص.
۷. ق: أحد.
۸. ق: يوجد فيه.
۹. ق: - الأُخرى.
۱۰. ح: المتساويتين.
۱۱. ح: السويّة.
۱۲. ح: - ذلک.
۱۳. ح: البرهة الأُخرى.
۱۴. ح: فقد استبان.
۱۵. ح: لم يوجد.
۱۶. ح: من غير.
۱۷. ح: و هذا الحكم سواسيّ النسبة إلى جميع الذرّات و الممكنات بما هي ممكنة و إن كانت خصوصية بعض الممكنات.
۱۸. ح: + و لا يصعب عليک بإعمال قاعدة قسطاس الفردية في دفع أنحاء هذا الإشكال على سبيل الرويّة بأن تقول.
۱۹. ح: - بما هو هو و ذلک حيث.
۲۰. ق: لاغية.
۲۱. ق: كان.
۲۲. ح: و إن كانت مناطةً لخصوصيات الأحكام النفس الأمرية. ألا يرى أنّ خصوصية القيد مناط لخصوصية الفرد مع أنّ المعتبر في مطلقِ الفرد مطلقُ القيد حسب ما علمت في الطبقات.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ تجوهر المعلول واجب بالعلّة و بالقياس إليها معاً. أمّا الأوّل فظاهر و أمّا الثاني فلأنّ ذاتها تأبى عن أن يكون بدونه.[۱]

و هذا[۲] الحكم جارٍ في علّة تجوهر الشيء بالقياس إليه أيضاً؛ و قد أشار إلى ذلك المصنّف ـ دام ظلّه ـ حيث قال:[۳] «و يجب أن يجب[۴] المجعول[۵] بجاعله التامّ و بالقياس إليه جميعاً و جاعله التامّ لا به بل بالقياس إليه فقط.[۶]»[۷]

ثمّ إنّ تفصيل هذا المرام هو[۸] أنّه يجب تجوهر المعلول بعلّته التامّة[۹] و إلّا لجاز لا تجوهره بدلاً عن تجوهره؛ فلايخلو:

إمّا أن يكون مساوياً لتجوهره فيكون تجوهر الشيء مع جاعله[۱۰] كلا تجوهره معه[۱۱].

أو مرجوحاً فيلزم وقوع المرجوح.

و من الظاهر أنّه مسلك في جميع خصوصيات الزمانيات و الآنيات و كذلك الزمان نفسه بهويّاتها الشخصية؛ و بهذا[۱۲] اندفع الإشكال بعدم جريان هذا الإستدلال في الموجودات الآنية و الزمان نفسه؛ فأتقن هذا و لاتكن ممّن يتّخذ المضلّين عضداً.[۱۳]

و قد أشار المصنّف ـ دام تعليمه ـ إلى جملة ذلك حيث قال:[۱۴] «فإذ هي ما[۱۵] لم تبلغ نصابَ البتّ و الجبّ لم يكن[۱۶] يمتنع معها و بحسبها التقرّر و اللاتقرّر و الصدور و

---

۱. ح: فإذا تقرر هذا فنقول: إنّ تجوهر المعلول واجب بالقياس إلى العلّة و بالعلّة. أمّا الثاني فغنيّ عن البيان كما لايخفى على أهل العرفان و أمّا الأوّل فلأنّ تجوهره يأبي عن أن يكون بدونها.

۲. ق: فهذا.

۳. ح: في علّة التجوهر مقيسةً إليه؛ و إلى جملة ذلک أشار المصنّف ـ دام بقائه ـ بقوله الشريف.

۴. ق: ـ أن يجب.

۵. ح: المعلول.

۶. ح: + و لمّا كان هذا المرام أقصىٰ ما يركن إليه الأعلام فبالحريّ أن نتوجّه إليه تارةً أُخرى فنقول.

۷. راجع ص ۲۱۳.

۸. ح: ـ ثمّ إنّ تفصيل هذا المرام هو.

۹. ح: عن علّته التامّة.

۱۰. ح: مع علّته.

۱۱. ح: معها.

۱۲. ح: و من المستبين أنّ هذا المسلک ناهض الحكم على جميع الخصوصيات من الزمان و الآنيات بهويّاتها الشخصية كما لايخفى على ذوى الرويّة؛ تدبّر تعرف أنّه قد.

۱۳. ق: ـ نفسه؛ فأتقن هذا و لاتكن ممّن يتّخذ المضلّين عضداً.

۱۴. ح: و نعم ما إليه الإشارة التعليمية بقوله الشريف.

۱۵. **تقويم‌الإيمان**: ـ ما.

۱۶. ح: لم‌يمكن.

اللاصدور»[1] و ذلک علی أن یفرض کلّ[2] منهما بدلاً عن الآخر و إلّا لما کانت الأولویة أولویةً بل انتقلت إلی الوجوب،[3] هذا خلف کما لایخفی؛ و إن کان الأوّل أولی.[4]

ثمّ إنّ الوجوب[5] لمّا کانت[6] نسبته إلی الموجود المستند إلی جاعله[7] التامّ[8] نسبة اللوازم المنتزعة عنه و کذلک نسبته إلی ذلک الجاعل؛[9] فیعبّر عنه بالإیجاب لکونه شأناً من شؤونه و اعتباراً من اعتباراته؛ فلایکون من الأُمور التي یتوقّف علیها الجعل و التأثیر[10] و[11] انّ کون[12] الشيء ما لم یجب لم یوجد و بالعکس یرجع[13] إلی التلازم.

و القول بأنّ الوجوب من الصفات السابقة علی الوجود إنّما[14] یکون کذلک من حیث[15] کونه شأناً من شؤون جاعله المتقدّم[16] علیه، و ما مع المتقدّم لایلزم أن یکون متقدّماً.

و إذا تقرّر هذا ظهر أنّ نسبة الوجوبات إلی الوجوب الأوّل إلی لا نهایة نسبةُ اللزومات إلی اللزوم الأوّل في عدم تناهیها[17] اللّایقفی. مثلاً إنّ للزوم الحرارة للنار لزوماً آخر بین هذا اللزوم و بین النار و هکذا إلی ما لا یتناهی بحسب ما یفرضه العقل[18]؛ و إلی هذا أشار المصنّف ـ دام ظلّه ـ بقوله:[19] «و کفی لتحقّق وجوب الوجوب و وجوب وجوب الوجوب[20] متمادیاً إلی حیث یستطیعه لحاظ العقل.»[21]

---

۱. راجع ص ۲۱۳.

۲. ح: «... الصدور و اللاصدور» یعنی فرض کلّ.

۳. ح: إلی حقیقة وجوبیة.

۴. ح: هذا خلف؛ و لمّا سطع شمس التحقیق عن الأُفق العلیٰ أفل ما حقّقه بعض الأجلّاء في أُفق الفناء و غرب في قاف حسرة العقلي.

۵. ح: ـ ثمّ إنّ الوجوب.

۶. ح: لمّا کان الوجوب.

۷. ح: الجاعل.

۸. ح: ـ التامّ.

۹. ح: المنتزعة عنه و کذا نسبته إلی الجاعل التامّ.

۱۰. ح: یتوقّف الجعل و التأثیر علیها.

۱۱. ح: + ما تسمع.

۱۲. ح: ـ کون.

۱۳. ح: فراجع.

۱۴. ح: + بحسب.

۱۵. ح: ـ یکون کذلک من حیث.

۱۶. ق: المقدّم.

۱۷. ح: في لاتناهیها.

۱۸. ح: ـ العقل.

۱۹. ح: و إلیه الإشارة التعلیمیة بقوله الشریف.

۲۰. ح: وجوب الوجوب و وجوب الوجوب الوجوب.

۲۱. راجع ص ۲۱۳.

ثمّ إنّ الأولوية الخارجية لمّا كانت من العلل نظراً إلى المعلولات الخارجية[١] فتكون[٢] لا محالة متقدّمةً عليها؛ فيرجع ذلك إلى التسلسل العددي[٣] كما لايخفى على الورىٰ،[۴] و إليه الإشارة أوّلاً بقوله[۵] الشريف: «و أمّا الأولوية الغير الوجوبية على ما يحسبه المتكلّفون الخارصون بالظنّ ما لايعلمون»[۶].

و قوله هذا إشارة إلى ما يرد على بعض الأجلّاء[٧] حيث قال: «لِمَ لايجوز أن يكون اقتضاؤه لتلك الأولوية على سبيل الأولوية و هكذا إلى حيث ينقطع الإعتبار.»

و أشار ثانياً إلى أنّ كون[٨] ذلك التسلسل بالفعل على فرض عدم استحالته في نفسه لايفي بالمطلوب أيضاً؛ لكون[٩] تلك السلسلة الغير المتناهية[١٠] مشاركة للمعلول الذي فرض وجوده أوّلاً في جواز فرض عدمها فيها[١١] بدلاً عن وجودها.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ تلك السلسلة من الأولويات إمّا يجوز عدمها بدلاً عن وجودها[١٢] أم لا. فعلى الأوّل تجويز وقوع المرجوح، و على الثاني الإنتهاء إلى حدّ الوجوب. فلاتكون[١٣] تلك الأولويات أولويات[١۴]؛ و قد أشار إليه الحكيم الطوسي ـ قدّس سرّه القدّوسي ـ في شرح الإشارات[١۵] حيث قال:[١۶] «و يلزم منه أن لايكون ما فرض سبباً بسبب و هو محال.[١٧]»[١٨] هذا كلامه.[١٩]

---

١. ح: ثمّ لمّا كانت الأولوية الخارجية من العلل للمعلولات العينية.
٢. ق: يكون.
٣. ح: فيرجع التسلسل فيها إلى التسلسل بالفعل.
۴. ق: ـ كما لايخفى على الورىٰ.
۵. ق: ـ الشريف.
۶. راجع ص ٢١٣.
٧. ح: و قوله: «المتكلّفون» إشارة إلى أنّ بعض الأجلّاء مع أتباعه من الأقوام لفي ضلاله القديم و ذلك.
٨. ح: و ثانياً إلى.
٩. ح: أيضاً لأنّ.
١٠. ح: السلسلة الذاهبة إلى لا نهاية.
١١. ح: في جواز فرض العدم عليها.
١٢. ح: وجوداتها.
١٣. ق: فلايكون.
١۴. ح: بأولويات.
١۵. ق: شرحه للإشارات.
١۶. ح: و قد أشار إليه نصير الحكماء ـ عليه رحمة الملك العلى ـ في شرح الإشارات بقوله الشريف.
١٧. ق و ح: ـ و هو محال.
١٨. الإشارات و التنبيهات، ج ٣، ص ١٢١.
١٩. ح: ـ هذا كلامه.

قال المعلّم الثاني أبونصر الفارابي[1]: «إنّه لو حصل سلسلة الموجودات[2] بلاوجوب[3] لزم إمّا إيجاب الشيء نفسه و ذلک فاحش و إمّا صحّة عدمه بنفسه و هو أفحش.» انتهى كلامه.[4]

و لايخفى جواز توجيه ذلک بأنّه لو لم‌يكن الوجوب لوجود المعلول بل كفت لذلک الأولوية الخارجية فلايخلو: إمّا أن يكون هناک أولوية لطرف الوجود أو لطرف العدم، و على التقديرين يمتنع[5] وجوده. أمّا على الأوّل فلأنّه لامحالة يجوز فرض عدمه تارةً و وجوده أُخرى في قطعتَين من زمانٍ يكون فيه الأولوية. فوقوعه في إحديٰهما دون الأُخرى ترجّحٌ من غير مرجّحٍ و هل هذا إلّا في قوّة إيجاد الشيء لنفسه و هو فاحش و على الثاني وقوع المرجوح و هل هذا إلّا أفحش.

و أمّا توجيهه بوجهٍ آخر فهو أن يحمل الوجوب هناک على الوجوب بالذات، و ذلک على أن يكون من مسالک إثبات وجوده ـ تعالى ـ بأنّه لو لم‌يكن لم‌يكن شيء من الموجودات و إن كانت متماديةً إلى لانهايةٍ و إلّا لكانت موجِدةً لأنفسها على تقدير أن يكون هنالک صحّة وجودها و هو فاحش و على تقدير عدمها و الحال هذه يكون أفحش.[6]

فإن قلت: إنّه لايلزم من استحالة[7] عدم تلک السلسلة بدلاً عنها وجوبُها[8]، لكونه أخصّ من مقابله؛ أعني العدمَ[9] المطلقَ.

قلت: من الظاهر أنّ ما يقابل[10] وجود الشيء بحسب الأولوية عدمُه بحسب تلک الأولوية على طريق[11] نفي المقيّد لا النفي المقيّد، و إليه أشار بقوله ـ دام ظلّه ـ:[12] «و

---

۱. ق: ـ أبونصر الفارابي.
۲. ق: الموجوداة.
۳. ح: ـ بلاوجوب.
۴. ح: هذا كلامه.
۵. ق: يمنع.
۶. ح: ـ و لايخفى ... يكون أفحش.
۷. ح: من امتناع.
۸. ح: بدلاً عنها وجوب تلک السلسلة.
۹. ح: عدمها.
۱۰. ح: من المستبين أنّ مقابل.
۱۱. ح: على سبيل.
۱۲. ح: لا النفي المقيّد: و صرّح بعد ما أشار إليه تصريحات لطيفة بقوله الشريف.

يتمادي الأمر ذاهباً إلى لا نهاية، و الأولويات المتمادية إلى لا نهاية بأسرها على شاكلة الأولوية الأولى في حكم عدم الإغناء.»[١] و إنّما أختار[٢] «إلى لا نهاية» بدلاً عن «لا إلى نهاية»[٣] تنبيهاً على لزوم التسلسل بالفعل[٤] العددي لا اللايقفي[٥].

و بالجملة: انّ العلّامة الدواني[٦] بعد ما ذهب إلى علّية الأولوية لم يصحّ منه أن يجعل علّتها أولويةً أُخرى متأخّرةً عنها قياساً إلى ما عليه أمر الوجوب[٧]، لكونه من العوارض المتأخّرة و الإعتبارات[٨] اللاحقة؛ و كذا وجوب وجوبه و وجوب وجوب وجوبه؛ و كأنّ من سلّم[٩] أوّلاً علّية الأولوية للوجود قد وقع[١٠] في سلسلةٍ لا يتناهي آحادها[١١] بالفعل و إذا حكم بكون[١٢] آحادها لا يقفيةً[١٣] فقد قال بالتناقض.[١٤]

و نظير ذلک بوجهٍ مّا ما عليه[١٥] القائلون بالقدم من كون[١٦] حدوث الحادث مفتقراً[١٧] إلى وضع و ذلک أيضاً إلى وضع و هكذا، فيلزم تمادي الأوضاع و العلل بالفعل إلى ما لا يتناهي و إن لم يكن مجتمعةً معاً.[١٨]

[٤٣] قال: «و يستميز الصدور من اللاصدور»

أقول: «مِزتُ الشيء أميزُهُ مَيزاً عزلته و فرزته، و كذلک مَيَّزتُه تمييزاً[١٩] فانماز و امتاز و تميّز و استماز كلّه بمعنى» على ما في الصحاح.[٢٠][٢١]

---

١. راجع ص ٢١۴.
٢. ح: + دام ظلّه.
٣. ق: و إنّما اختار بدل قوله: «لا إلى نهاية» «إلى لا نهاية».
۴. ح: ـ بالفعل.
۵. ق: اللاينفي.
۶. ح: و بالجملة: انّ بعض الأجلاء.
٧. ح: ما عليه شاكلة الوجوب.
٨. ح: + الطريّة.
٩. ق: من مسلّم.
١٠. ح: للموجودية فقد وقع.
١١. ح: أجزائها.
١٢. ق: يكون.
١٣. ح: و إذا سار إلى كون عدد آحادها لا يقفياً.
١۴. ح: + و ذلک حيث إنّ من ركب مَيْنَ [كذا في المتن] و عَمْياء خَبَطَ خَبْطَ عَشواء.
١۵. ح: ما ذهب إليه.
١۶. ح: من أنّ.
١٧. ح: مفتقر.
١٨. ح: إلى وضع و ذلک أيضاً إلى وضع إلى لا نهاية عددية لعلاقة الفاقة و الإحتياج؛ و أمّا سنّة القول بالحدوث فعلى شاكلة أُخرى: و إيراد تحقيقه ، يهنا ممّا يوجب البُعد عمّا نحن بصدده كما لا يخفى.
١٩. ق و ح: تميّزاً.
٢٠. ق: ـ على ما في الصحاح.
٢١. الصحاح، ج ٢، ص ٨٩٧.

[٤٤] قال: «التالدة»

أقول: «التالد»[١] المال[٢] القديم الأصلي[٣] الذي وُلِد عندك، و هو نقيض الطارف على ما في الصحاح[٤].[٥]

[٤٥] قال: «و أخيرة الضرورات السبع»

أقول: لمّا حقّق المصنّف ـ دام بقائه ـ هذه الضرورات في[٦] كتاب الأُفق المبين على الوجه الأتقن المتين و ذلك على محاذاة ما قد حقّقها الرئيس في كتابَيه الشفاء و الإشارات فبالحريّ أن نذكر منه ما في نجاته ما سوى الأخيرة هيهنا ليحيط به الناظر الأمين. فنقول:[٧] إنّ[٨] الشيخ قال: «إنّ[٩] الضروري[١٠] على ستّة أوجه يشترك كلّها في الدوام:

فأوّل[١١] ذلك أن يكون الحمل دائماً لم يزل و لا يزال،[١٢] كقولنا: «اللّه[١٣] حيّ».

و الثاني أن يكون مادام ذات الموضوع موجوداً لم يفسد[١٤]، كقولنا: «كلّ إنسان بالضرورة حيوان» أي كلّ واحد من الناس دائماً حيوان مادام ذاته موجوداً،[١٥] ليس دائماً بلاشرط[١٦] حتّى يكون حيواناً لم يزل و لا يزال قبل كونه و بعد فساده.

و الأوّل و الثاني: هما المستعملان و المرادان إذا قيل: إيجاب أو سلب ضروري؛ و

---

١. ح: التال.
٢. ق: للال.
٣. ق و ح: ـ الأصلي.
٤. الصحاح، ج ١، ص ٤٥٠.
٥. ق: ـ على ما في الصحاح.
٦. ق: لمّا حقّق المصنّف ـ دام ظلّه ـ هذه الضرورات في غير موضع.
٧. ق: ـ كتاب الأُفق المبين ....الناظر الأمين فنقول.
٨. ق: ثمّ إنّ.
٩. ح: ـ إنّ الشيخ قال: إنّ.
١٠. النجاة: انّ الحمل الضروري.
١١. ق: فاول.
١٢. ح: + أي من غير تقييد أصلاً لا بالوصف و لا مع الوصف.
١٣. النجاة: + تعالى.
١٤. النجاة: لم تفسد.
١٥. ح: + فيكون هناك لا محالة تقيّدٌ مّا لا بالوصف ولكن مع الوصف.
١٦. ق: ليس دائماً شرط.

يعمّهما من جهةٍ مّا[١] معنى واحد و هو الضرورة مادامت[٢] ذات الموضوع موجودةً: إمّا دائماً إن كانت الذات توجد دائماً و إمّا مدّةً مّا إن كانت الذات قد تفسد.

و أمّا الثالث: فأن يكون ذلک مادام ذات الموضوع موصوفةً بالصفة التي جعلت موضوعةً معها لا مادامت ذات الموضوع موجودةً، مثل قولک: «كلّ أبيض فهو ذو لون مفرِّق للبصر بالضرورة» أي لا دائماً لم‌يزل و لايزال، و أيضاً مادام ذات ذلک الشيء الأبيض موجودةً حتّى انّ تلک الذات إذا بقيت و لم تفسد لكنّ البياض زال عنها فقد توصف[٣] بأنّها ذات لون مفرِّق للبصر بالضرورة، بل إنّ هذه الضرورة تدوم لا مادامت الذات[٤] موجودةً و لكن موصوفة بالبياض.

و أمّا الرابع: فأن يكون ذلک مادام الحمل موجوداً، و ليس له ضرورة بلا هذا الشرط، كقولک: «إنّ زيداً بالضرورة ماشٍ مادام ماشياً[٥]» إذ ليس يمكن أن لايكون ماشياً[٦] و هو يمشي.

و أمّا الخامس: فأن[٧] يكون بالضرورة[٨] وقتاً مّا معيّناً[٩] لابدّ منه[١٠]، كقولنا: «إنّ القمر ينكسف بالضرورة» و لكن ليس دائماً، بل وقتاً مّا معيّناً بعينه.[١١]

و السادس: أن يكون بالضرورة وقتاً مّا و لكن غير معيّن، كقولک: «كلّ إنسان فإنّه بالضرورة يتنفّس[١٢]» أي وقتاً مّا و ليس دائماً و لا وقتاً بعينه.

و هذه الأقسام الأربعة فإنّها إذا لم‌يشترط فيها[١٣] شرطٌ مّا فإنّ الحمل فيها يسمّى مطلقاً، و إن اشترطت فيها جهة الضرورة، كان الأولى أن تكون الجهة جزءاً من المحمول

---

١. ق و ح: ـ ما.
٢. ق: مادام.
٣. ق: قد يوصف.
٤. ق و ح: ـ الذات.
٥. ق: شيا.
٦. ق: إذ ليس يمكن أن يكون لاشار. ح: إذ ليس يمكن أن يكون لا ماشياً.
٧. ق: بأن.
٨. النجاة: فأن تكون الضرورة.
٩. ق و ح: + انّه.
١٠. ق: عنه.
١١. النجاة: بل وقتاً مّا بعينه معيّناً.
١٢. ق: تتنفّس.
١٣. ح: ـ فيها.

لا جهة داخلة على المحمول؛ و ذلك لأنّ المحمول في ذلك لايكون وحده محمولاً، بل مع[1] زوائد و تلك الزوائد مع[2] المحمول لايعقل كشيء واحد ما لم تكن[3] فيها الجهة على أنّها كالبعض[4] منها.»[5]

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ المصنّف ـ دام ظلّه ـ[6] جعل القسم الأوّل من هذه الأقسام الضرورة[7] الذاتية السرمدية المطلقة التي لا بالوصف و لا مع الوصف؛ لاستغنائه عن كلّ واحد منهما في اتّصافه بذلك؛ و ذلك لأنّ ذاته بذاته مطابق لحمل الصفات الكمالية[8] و السمات الجلالية فلذا قيل:[9] إنّه علم كلّه و قدرة كلّه، إرادة كلّه، قدّوس واحد بذاته.[10]

و القسم الثاني على قسمين:

أحدهما: ما[11] ذكره الشيخ[12] هيهنا.

و ثانيهما: الزوجية نظراً إلى الأربعة؛[13] لأنّهما[14] متشاركان في ضرورة ثبوت المحمول لذات كلّ واحد[15] منهما لذاته سواء كان باقتضائها له لكونه من ذاتياته كما في الثاني[16] لكون لوازم المهيّة مستندةً إليها من دون[17] مدخلية مطلق الوجود كما هو الحقّ أو عدم[18] اقتضائها له لكونه من ذاتياته كما في الأوّل. فتكون[19] الضرورة الذاتية فيهما مع الوصف؛ أي الموجودية[20] لكونها[21] أوّل ما ينتزع منها لا بالوصف.

و الحاصل: انّ صفاته الجمالية له ـ تعالى ـ بعقد ضروري على الإطلاق لا بالوصف و

---

۱. ق: في.
۲. ق: على.
۳. ق و النجاة: لم يكن.
۴. ق: كالبيص.
۵. النجاة: صص ۳۵ ـ ۳۷.
۶. ق: ـ دام ظلّه.
۷. ح: الضرورية.
۸. ح: + حيث ما تسمع.
۹. ح: ـ و السمات الجلالية فلذا قيل.
۱۰. ح: ـ قدّوس واحد بذاته.
۱۱. ق: ـ ما.
۱۲. ح: ما ذكره رئيس الصناعة.
۱۳. ح: و ثانيهما الأربعة زوج.
۱۴. ح: حيث إنّهما.
۱۵. ق: ـ واحد.
۱۶. ق: باقتضائها له كما في الثاني كما في الثاني.
۱۷. ح: بدون.
۱۸. ق: عدوم.
۱۹. ق: فيكون.
۲۰. ق: الوجود.
۲۱. ق: لكونه.

لا مع الوصف لكون الوجود عينَه ـ تعالى ـ و قد يعبّر عن ذلک بالضرورة السرمدية.

و كذلک الأمر في صفاته الجلالية ككونه واحداً أحداً قدّوساً لا جوهراً و لا عرضاً بعقد سلبي؛ لأنّه أيضاً ضروري سرمدي لا مع الوصف و لا بالوصف.

و من هيهنا قد لاح أنّ مطابق الصفات ـ جلالها و جمالها ـ ليس إلّا ذاته الحقّة من كلّ جهةٍ و أنّ العقد السرمدي على الإطلاق إمّا موجب و إمّا سالب و إمّا عقد سلبي ضروري مع الوصف لا بالوصف، كقولنا: «الإنسان من حيث هو إنسان ليس بجمادٍ» فإنّه يصدق مع وجود الإنسان و إن لم يصدق بوجوده.

و القولُ بأنّ السالبة لا يقتضي الوجودَ مطلقاً محمولٌ على السالبة بما هي سالبة و إن اقتضت ذلک بطباع الحمل بما هو حمل[1] و لكن بقي أنّه لعلّ متوهّماً يتوهّم أنّ ما ذكره المصنّف ـ دام ظلّه ـ يخالف ما عليه الشيخ[2] في إطلاق الضرورة الذاتية مع الوصف على الضرورة الذاتية السرمدية، حيث جوّز الشيخ هيهنا ذلک حيث قال[3]: «و يعمّهما[4] من جهة».[5]

و أمّا المصنّف ـ دام ظلّه ـ[6] فقد حكم باستحالة ذلک تنبيهاً على أنّ ذاته بذاته لمّا كان مطابَق الوجود فيشبه أن يكون هو الوجود[7] كلّه و أمّا ما سواه من الممكنات فلمّا لم يكن شيء منها[8] مطابَق انتزاعه[9] و إن كان ممّا ينتزع عنه[10] فيشبه[11] أن يكون صدق شيء من المحمولات التي غيره عليه تارةً بالوصف و أُخرى مع الوصف لا بالوصف،[12] و لكن إذا كانت البصيرة متثقّفةً لم يكن هذا التوهّم إلّا مِن[13] الأوهام الساقطة المضمحلّة رأساً.

ثمّ لا يخفى:[14] أنّ مدخلية الوصف بالعرض أشدّ في اتّصاف المهيّة بلوازمها[15] المترتّبة

---

۱. ح: ـ و الحاصل.....بما هو حمل.

۲. ح: يتوهّم المخالفة بينهما.

۳. ح: حيث أن جوّز الرئيس هيهنا ذلک بقوله.

۴. ق: يعمّها.

۵. ق: + أقول.

۶. ق: ـ دام ظلّه.

۷. ق: الموجود.

۸. ق: ـ شيء منها.

۹. ق: مطابق ذلک الإنتزاع.

۱۰. ق: ـ و إن كان ممّا ينتزع عنه.

۱۱. ق: فجدير.

۱۲. ق: تارةً بالوصف و تارةً مع الوصف له بالوصف.

۱۳. ق: ـ إلّا من.

۱۴. ح: ثمّ اعلم.

۱۵. ق: لوازمها.

عليها من اتّصافها بذاتياتها المضمّنة فيها لكونها متقدّمةً عليها بخلاف تلك اللوازم حيث إنّها[۱] متأخّرة[۲] عنها فيشاركها الوجود في العروض.

و أمّا ما عليه بعضهم من أنّ[۳] ثبوت لوازم المهيّات لها ضرورة بالوصف و إلّا لكانت واجبات لذواتها و ذلک حيث قال: إنّه إذا كانت اللوازم واجبةً لملزوماتها نظراً إلى ذواتها يلزم أن تكون[۴] ملزوماتها واجبةَ الوجود لذواتها بناءً على أنّه إذا كانت تلک اللوازم واجبةً لها بالنظر إلى ذواتها من غير احتياج إلى أمر آخر فذلک إنّما يتحقّق إذا كانت الملزومات[۵] واجبةَ الوجود لذواتها. إذ لو لم يكن كذلک لاحتاج ثبوت تلک اللوازم لها إلى ما يوجدها ـ بناءً على المقدّمة[۶] المشهورة ـ فلم‌تكن واجبةَ الثبوت لها لذواتها؛ للإحتياج إلى أمرٍ آخر سوىٰ مهيّتها.[۷]

فلايخفى ما فيه، ضرورةَ[۸] أنّه لايلزم من وجوبها لها نظراً إلى ذواتها أن تكون تلک الذوات واجبةَ الوجود لذواتها، بل إنّما يلزم من ذلک[۹] أن تكون واجبةَ الزوجية، و الفرق بينهما بيّن.[۱۰]

ثمّ اعلم:[۱۱] أنّ الوجوب السابق على التقرّر[۱۲] شأن[۱۳] من شؤون جاعله[۱۴] قائماً بذاته؛ فلاينافي ذلک[۱۵] كون وجوب تجوهره[۱۶] من لوازمه المنتزعة عنه.

فقد بان: أنّه لاتدافع بين كون[۱۷] الوجوب ممّا يتوقّف عليه تجوهر المتجوهر و بين

---

۱. ق: ـ حيث إنّها.
۲. ق: لتأخّرها.
۳. ح: و أمّا ما ذهب إليه بعض الفضلاء فهو انّ.
۴. ق: نظراً إلى ذواتها يكون.
۵. ق: ـ واجبةً لها بالنظر إلى ذواتها ... إذا كانت الملزومات.
۶. ق: مقدّمة.
۷. ق: + انتهى؛ ح: + و أنت تعلم.
۸. ح: ـ فلا يخفى ما فيه ضرورةَ.
۹. ح: يلزم منه.
۱۰. ح: و الفرق بينهما جليّ؛ و ذلک على ما نصّ عليه المصنّف ـ دام ظلّه ـ في كتاب الأُفق المبين بقوله الشريف: «و لم‌يتفقّه أن تكون الأربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود.»
۱۱. ق: ثمّ لايخفى.
۱۲. ق: التقرير.
۱۳. ح: على التقرّر ما يكون شأناً.
۱۴. ح: فاعله.
۱۵. ح: ـ ذلک.
۱۶. ح: التجوهر.
۱۷. ح: فقد سطع عدم التدافع بين القول بكون.

كونه[۱] من الإعتبارات المنتزعة عن ذلك[۲] المتجوهر.

ثمّ إنّ المجعول لمّا كان[۳] هو الذات المتقرّرة يكون إيجاب الجاعل إيّاه بالذات إيجاباً لوجوده بالعرض. فيكون الوجوب المنتزع عن تلك الذات المتقرّرة وجوبَ وجوده بالعرض أو يكون كلّ إيجاب و وجوب بالذات مبدأً[۴] لإيجاب و وجوب آخرَين على سبيل العرض؛ فليتدبّر.[۵]

و لمّا كان الإيراد هيهنا[۶] بإستحالة وجود شيء من الموجودات الحادثة حيث إنّه[۷] يلزم من ذلك[۸] اجتماع الموجودات المترتّبة الغير المتناهية التي تجتمع[۹] قبل وجوده بآنٍ، بناءً على[۱۰] أنّ عدمه السابق على وجوده لمّا كان من الأُمور الممكنة يفتقر لا محالة إلى سببٍ هو عدم علّة[۱۱] وجوده و انّه لمّا كان[۱۲] من الأُمور الممكنة يفتقر لا محالة إلى عدم سببه و هكذا. فإذا وجد الحادث في آنٍ مّا يلزم من ذلك[۱۳] أن ترتفع[۱۴] تلك العدمات الغير المتناهية[۱۵] الصادقة قبل وجوده في آنٍ سابقٍ عليه؛ فيلزم وجودات تلك الأسباب مجتمعة فيه؛ هذا خلف.

ثمّ إنّ المعلّم الأوّل لصناعة المشّاء لمّا ذهب[۱۶] إلى قدم العالم ـ على ما هو الظاهر من سيرته ـ[۱۷] قال بحركةٍ سرمديةٍ بها حدوث الحوادث؛ و ذلك[۱۸] لعدم قرارها بذاتها و تحلية الهيولى[۱۹] الأُسطقسية متلوّنة الإستعدادات بحسبها؛ فعدم كلّ حادث في زمان و وجوده في زمان لعدم استعداد و وجود استعداد.

---

۱. ح: و بين القول بكونه.
۲. ح: ـ ذلک.
۳. ح: المتجوهر؛ و لمّا كان الحقّ انّ المجعول.
۴. ح: وجوب بالذات مستتبعاً.
۵. ح: آخرين بالعرض؛ فأحسن التدبّر.
۶. ح: و لمّا كان هيهنا الإشكال.
۷. ق: ـ إنّه.
۸. ح: يلزم منه.
۹. ق: الغير المتناهية التي يجتمع؛ ح: اللامتناهية المجتمعة.
۱۰. ق: بآنٍ حيث إنّ.
۱۱. ق: ـ هو عدم علّة.
۱۲. ق: + أيضاً.
۱۳. ح: يلزم منه.
۱۴. ق: أن يرتفع.
۱۵. ح: العدمات اللامتناهية.
۱۶. ح: و أمّا المعلّم الأوّل فلمّا مال.
۱۷. ق: ـ على ما هو الظاهر من سيرته.
۱۸. ح: ـ و ذلک.
۱۹. ح: تحلية المادّة.

و بالجملة: انّ نسبة الحركة إليه ـ تعالى ـ نسبة المتغيّر إلى الثابت؛ فيكون دهراً له[۱] و نسبتها إلى المتغيّرات فعلى التجدّد و اللاقرار؛[۲] فتكون[۳] الحركة ذا[۴] جهتين: الثبات و اللاثبات، و القرار و اللاقرار[۵]. فعلى الأوّل مستندة إليه ـ تعالى ـ[۶] و على الثاني[۷] واسطة في صدور تلك الحوادث المتغيّرة عن الثابت تعالى.[۸]

فكما انّ الموجودات الممكنة[۹] مفتقرة إلى الموجود بذاته و الوجوبات إلى وجوب ذاتي[۱۰] والحوادث المتغيّرة[۱۱] إلى ما قبوله لذاته ـ كالهيولى الأولى ـ[۱۲] كذلك يجب أن ينتهي تغيّرها[۱۳] التدريجي إلى ما يكون[۱۴] تغيّره لذاته[۱۵] و ليس ذلك[۱۶] إلّا الحركة؛ و ذلك على أن يكون واسطةً لصدور تلك المتغيّرات عن ذلك الثابت لثبات ذاتها بالقياس إليه و لاثباتها بالقياس إليها.[۱۷]

ثمّ إذا[۱۸] استجمع الفاعل و القابل[۱۹] شرائط التأثير و التأثّر[۲۰] صدر عن الأوّل الفعل و حصل[۲۱] للثاني القبول. فتكون[۲۲] الحوادث حاصلةَ الوجود في الأزمنة المتعاقبة من تلقائها، لعدم قرارها.[۲۳]

---

۱. ح: ـ له.

۲. ق: و نسبتها إلى المتغيّرات غير دهرٍ لها؛ فيكون متجدّدة لا قرار لها في ذاتها نظراً إليها.

۳. ق: فيكون.

۴. ق: ـ الحركة ذا.

۵. ق: القرار و الإقرار.

۶. ح: + قدسه.

۷. ح: الثانية.

۸. ح: واسطة في صدور الحوادث عنه سبحانه.

۹. ق: ـ الممكنة.

۱۰. ح: فقد تلخّص من تضاعيف الكلام أنّ الموجودات الممكنة كما كانت منتهيةً إلى موجود بذاته.

۱۱. ح: الحوادث المستعدّة.

۱۲. ق: الحوادث المتغيّرة إلى هيولى مختلفة الإستعدادات.

۱۳. ح: التغيّر.

۱۴. ح: ـ يكون.

۱۵. ق: + بذاته.

۱۶. ح: و ليس هو.

۱۷. ح: إلّا الحركة و إن كان استنادها إلى الثابت ـ تعالى قدسه ـ بثباتها و قرار ذاتها.

۱۸. ق: ثمّ إلّا.

۱۹. ق: ـ و القابل.

۲۰. ق: ـ و التأثّر.

۲۱. ق: جعل.

۲۲. ق: فيكون تلك.

۲۳. ق: ـ لعدم قرارها.

و من هيهنا اندفع[۱] شکٌّ آخرُ عنهم و هو انّ الحركة التي جعلوها واسطةً في صدور الحوادث[۲] إن كانت قديمةً لزم تخلّف الأثر عن مؤثّره[۳]، و إن كانت حادثةً ننقل الكلام إليها و يلزم التسلسل كما لايخفى.[۴]

و أمّا المصنّف ـ دام ظلّه ـ لمّا ذهب إلى ما هو الحقّ الحقيق بالتصديق من حدوث العالم بأسره فقد تصدّي للجواب عن ذلک[۵] الإشكال بأنّه إمّا أن يكون في حدوث ذلک[۶] النظام الجملي بأسره و إمّا أن يكون في أبعاضه من[۷] الحوادث الآنية و[۸] الزمانية.

فعلى الأوّل: يكون الجواب بأنّ ذلک مسبوق بعدمٍ صرفٍ لاتعدّد فيه[۹] و لاكثرة تعتريه،[۱۰] بل عدم واحد لذلک النظام مستنداً إلى عدم تعلّق جعل الجاعل و فعله بما يقابله من الوجود لعدم صلاحيته و إمكان قبوله للوجود الأزلي؛[۱۱] فلايلزم من[۱۲] وجوده بعد أن لم‌يكن و تقرّره[۱۳] بقول كن وجودُ[۱۴] أسباب غير متناهية[۱۵] على ما لايخفى[۱۶].

و أمّا على الثاني: يكون الجواب بأنّ تخصّصات تلک الموجودات بالأزمنة أو الآنات من حيث الحركة و قد أشار ـ دام ظلّه ـ إلى ذلک حيث قال[۱۷]: «فإنّ ما أكسبه الوجود وجوباً أكسبه العدم امتناعاً.»[۱۸]

و أيضاً قد سبق أنّ الحدوث من لوازم الحوادث فلايفتقر إلى سبب أصلاً و ذلک

---

۱. ح: و من هيهنا تبيّن دفاع.
۲. ق: في صدورها.
۳. ح: لزم تخلّف المعلول عن علّته.
۴. ق: تنقل الكلام إليها و يلزم من ذلک ذهاب السلسلة إلى ما يتناهي.
۵. ح: كما لايخفى؛ و لمّا كان الحقّ قد عرفته على وجه الإجمال فبالحريّ أن تتصدّى لجواب هذا.
۶. ح: ـ ذلک.
۷. ح: و إمّا أن يكون في خصوصياته.
۸. ح: ـ الآنية و.
۹. ح: + أصلاً.
۱۰. ح: ـ و لاكثرة تعتريه.
۱۱. ح: بل عدم واحد لذلک النظام متصحّح بعدم تعلّق جعل المبدأ بما يقابله لجواز أن لايكون قابلاً لذلک الفيض الأقدس المقدّس.
۱۲. ق: ـ من.
۱۳. ح: و إتقانه.
۱۴. ق: وجوب.
۱۵. ح: لايتناهى.
۱۶. ق: ـ على ما لايخفى.
۱۷. ح: بأنّ تخصّصات تلک الحوادث بالحركات لا إلى نهاية و إن لم‌تكن إلى لا نهاية؛ و إلى جملة ذلک الإشارة بقوله الشريف.
۱۸. راجع ص ۲۱۵.

لانحلالها إلى وجود و عدم سابق و الأوّل متعلّق التأثير دون الثاني، بل إنّما ذلک من حيث عدم تعلّق تأثير الجاعل بما يقابله من الوجود في الأزل لنقصانه الذاتي[١] على ما إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ العزيز ـ:[٢] ﴿وَ مَا أَصَابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ﴾.[٣،٤]

قال رئيس الصناعة في النجاة:[٥] «و اعلم[٦] أنّ الفاعل الذي يفيد الشيء[٧] وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله[٨] أمران: عدمٌ قد سبق و وجودٌ في الحال؛ و ليس للفاعل في عدمه السابق تأثيرٌ، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه. فالمفعول إنّما هو مفعول[٩] لأجل أنّ وجوده من غيره لكن عرض له ان كان له عدم من ذاته، و[١٠] ليس ذلک[١١] من تأثير الفاعل.»[١٢]

فقد بان من تضاعيف البيان[١٣] جوازُ[١٤] أن يكون الوجود الأزلي لنظام الوجود[١٥] ممتنعاً بالذات؛[١٦] فيجب عدم وجوده الأزلي على سبيل نفي المقيّد لا النفي المقيّد؛ و امتناع نحو من الوجود للشيء لايستلزم امتناعَ وجوده بالذات؛ حيث إنّ المعتبر فيه امتناع وجوده المطلق و طبيعته لا امتناع نحوٍ منه بخصوصه. ألا يرى أنّه يمتنع للجواهر القادسة وجود

---

١. ح: «... أكسبه العدم امتناعاً» و أنت بما علمت أنّ حدوث كلّ حادثٍ ينحلّ إلى وجودٍ و عدم سابقٍ ليسهل عليک دفاع أمثال هذه التشكيكات بأن نقول: إنّ متعلّق الجعل و التأثير هو الوجود و أمّا ذلک العدم فليس ممّا يتعلّق به الجعل و الإيجاد. بل من تلقاء عدم تعلّقه بما يقابله لنقصانه.

٢. ق: ـ على ما إليه الإشارة الإلهية بقوله العزيز.

٣. النساء / ٧٩.

٤. ق: + و الحاصل.

٥. ق: ـ قال رئيس الصناعة في النجاة.

٦. ق و ح: ـ و اعلم.

٧. ق: ـ الشيء.

٨. ق: المفعوله.

٩. ق: ـ هو مفعول.

١٠. ح: ـ و.

١١. ق: و لايكون.

١٢. النجاة، ص ٥٢٢. قال الشارح في نسخة «ح» بعد ذكر كلام الشيخ: و بما انبسطت أشعّة هذا الأصل لرأيت أنّ حدوث الجواهر المجرّدة بعد أن لم‌يكن يجوز أن يكون من لوازم ذاتها، و حدوث المكوّنات من تلقاء فَقْدِ استعداداتها و بالجملة.

١٣. ح: ـ فقد بان من تضاعيف البيان.

١٤. ح: أنّه يجوز.

١٥. ح: وجود الأزلي لنظام الجملي.

١٦. ق: + كما انّ وجود العرض لا في موضوع و وجود الجوهر في موضوع كذلک و كذا يمتنع للمجرّدات وجود مادّي و للمادّيات وجود مجرّد و للممكن [ق: تلک] وجود واجبي و للواجب وجود ممكني إلى غير ذلک من الأمثلة، و لايلزم من امتناع هذه الأنحاء من الوجود امتناع تلک الموجودات بالذات؛ لأنّ الممتنع ما يكون وجوده المطلق ممتنعاً بالذات لا نحو من وجوده؛ ضرورة أنّ الموادّ الثلاث و الجهات كيفيات لنسبة الوجود المطلق إلى المهيّة لا لنسبة خصوصياته إليها؛ فيصحّ أنّه يجب عدم وجوده الأزلي على سبيل نفي المقيّد.

مادّي بالذات مع عدم كونه ممتنعاً بالذات و أنّه يمتنع للأعراض وجود لا في محلّ و للجواهر وجود بحسب نفس حقيقته في محلّ و للممكن وجود واجبي؛ و أمثال هذا أكثر من أن يحصىٰ.[١]

و إذا تقرّر هذا فقد لاح[٢] اندفاعُ شكٍّ ربّما[٣] تصدّي له القائلون بقدم العالم حيث[۴] جعلوا له بنياناً و سوراً، و صوّروا له بهتاناً و زوراً؛ لأنّهم[۵] قالوا: إنّه لو كان حادثاً لكان مسبوقاً بعدم لا محالة و انّ شيئاً من الحوادث لايخلو[۶] من الموادّ الثلاث[٧].

و فيه ـ على كلٍّ من هذه التقادير ـ استحالةٌ بناءً على لزوم التسلسل على فرض إمكانه و بقائه مستمرّاً على أبد الآباد على فرض وجوبه، و فنائه مطلقاً على فرض امتناعه؛ و التالي باطل بأغصانها[٨] فالمقدّم مثله.

و وجه الدفع ما علمت من[٩] أنّ ذلك العدم واجب نظراً إلى ذلك النظام، لامتناعه عن قبول الوجود الأزلي.[١٠]

و بعبارة أُخرى: انّه يجوز أن يمتنع له الوجود الأزلي[١١] بالذات؛ فيكون عدمه حينئذٍ[١٢] واجباً كذلك؛ و لايلزم من وجوب هذا النحو من العدم بخصوصه وجوبُ عدمِ ذلك النظام ليستمرّ ذلك العدم و بقاؤه إلى الأبد.[١٣]

و لمّا بقي الإشكال بـ «لزوم بطلان[١۴] ذلك العدم في الخارج بعد وجود ذلك النظام لئلّا يلزم الإمتداد في وعاء الدهر ـ كما لايخفى على الأعلام ـ[١۵] فلايصحّ أن يكون ذلك

---

١. ق: ـ فيجب عدم وجوده الأزلي على سبيل نفي المقيّد لا النفي المقيّد ... و أمثال هذا أكثر من أن يحصىٰ.
٢. ح: و إذا تقرّر هذا ظهر.
٣. ح: ـ ربّما.
۴. ح: القائلون بالقدم بأن.
۵. ح: و زوراً؛ حيث.
۶. ح: مسبوقاً بعدم لا محالة و انّه لايخلو عن شيء.
٧. ق: ـ الثلاث.
٨. ق: ـ بأغصانها.
٩. ح: و وجه الدفع أن يقال.
١٠. ح: نظراً إلى النظام الجملي لامتناعه عن الإستضائة بالنور السرمدي.
١١. ح: + امتناعاً.
١٢. ح: ـ حينئذٍ.
١٣. ح: وجوب هذا النحو من العدم بقائه على الإستمرار.
١۴. ق: إبطال.
١۵. ق: ـ كما لايخفى على الأعلام.

النحو من[١] العدم واجباً[٢] بالذات» فجديرٌ بنا لو أشرنا إلى ما يلوح منه الجواب عن ذلک الإيراد فنقول:[٣] إنّ ذلک العدم السابق ممكن مستند إلى الإمكان الذاتي لذلک النظام[٤] لإبائه عن الوجود الأزلي، كما انّ التقدّم السرمدي له ـ تعالى ـ[٥] بوجوبه الذاتي أو نقول: إنّ ذلک العدم عدم واحد ممكن ولكنّه من حيث عدم تعلّق القدرة الأزلية[٦] بما يقابله، لنقصانه عن قبوله؛ و لايلزم من ذلک[٧] ذهابُ[٨] سلسلة العلل إلى غير النهاية[٩].

و أيضاً: يصحّ أن يكون سبب ذلک العدم عدماً آخر و هكذا إلى ما لايتناهي، و لا استحالة في ذهاب هذه السلسلة إلى غير النهاية لكونها عدماتٍ؛ و المعتبر في استحالتها أمران: الترتّب و الإجتماع في الوجود؛ و على جملة هذه التقادير[١٠] لايلزم استناد هذا العدم إلى عدمٍ واجبٍ.[١١]

و لعلّک بما علمتَ حقيقةَ الحال ظهر انحلالُ ما سلكه الشيخ على سبيل الجدال حيث قال[١٢]: «إن لم‌يكن سبق الإمكان أو لم‌يكن الإمكان لم‌يكن موجود سِوىٰ واجب الوجود بذاته؛ فإنّه إن رفعت طبيعة الإمكان كانت طبيعة الإمتناع أو طبيعة وجوب الوجود، و وجوب الوجود لايصحّ إلّا لذات[١٣] واحدة؛ فلايكون إذن[١٤] موجود غيره.» هذا كلامه.

وجه الإنحلال هو[١٥] أن يقال:[١٦] إنّ ارتفاع الإمكان الذاتي للذوات[١٧] الممكنة

---

١. ح: ـ النحو من.
٢. ح: وجوبه.
٣. ح: بالذات فبالحريّ أن يدفع من سبيل اُخرى و ذلک بأن نقول.
٤. ح: الإمكان الذاتي للنظام الجملي.
٥. ح: لإبائه عن أن يتنوّر بالفيض الأزلي كما انّ التقدّم السرمدي للواجب تعالى قدسه.
٦. ح: انّ ذلک العدم واحد ممكن مستند إلى عدم تعلّق القدرة القيّومية.
٧. ح: و ليس يلزم منه.
٨. ق: ـ ذهاب.
٩. ح: ذهاب السلسلة إلى ما لايتناهى كما لايخفى على الورى. على أنّ المصنّف ـ دام بقائه ـ حقّق في كتاب الإيماضات أنّ الإمكان الذاتي يأبى عن قبول الفيض الأزلي من سبيل البرهان ولكنّه لمّا كان هو فوق ما نحن بصدده في دفاع ذلک الإستدلال لانهدامه بالمنع حلّى الإحتمال فلم نتعرّض لذكره هيهنا.
١٠. ق: التقدير.
١١. ح: ـ و أيضاً يصحّ أن يكون .... إلى عدم واجب.
١٢. ح: و من تضاعيف الكلام ظهر انحلالُ ما سلكه الرئيس على سبيل الجدال بقوله.
١٣. ق: الذات.
١٤. ق: إذ لا.
١٥. ح: وجه الدفع.
١٦. ح: + من المستبين.
١٧. ح: الإمكان الذاتي للموجودات.

بأسرها[1] و الإستعدادي للمادّيات[2] مطلقاً يستلزم إمّا امتناعَها بالذات[3] أو وجوبَها كذلک[4]؛ و أمّا عدم سبق الإمکان الذاتي عليها فلايستلزم ذلک.

قوله: «إن رفعت طبيعة الإمکان کانت طبيعة الإمتناع»[5] قلنا[6]: إن أراد[7] به رفعها في الأزل فهو مسلّم[8]؛ و لزوم امتناع ذلک النحو من الوجود فيه لايستلزم امتناعَه مطلقاً؛ و إن أراد[9] به رفعَ طبيعة الإمکان مطلقاً في الأزل و في ما لايزال فهو ممنوع[10] و السند ظاهر.

ثمّ لايخفى:[11] أنّ لکلام الشيخ[12] محملاً آخر و هو انّ المراد[13] من سبق الإمکان عليه سبقُه بالذات لکونه علّة الحاجة[14] إلى الجاعل؛ فلو انتفى ذلک أو الإمکان تکون هناک طبيعة الإمتناع و هل هو إلّا الحقّ الذي ﴿ لايَأتِيْهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ ﴾[15].

نعم انّه قد سلک مسلکاً[16] لتبکيت[17] بعض الأقوام[18] کما لايخفى على الأعلام[19] حيث قال:[20] «و العجب من هؤلاء فإنّهم يثبتون الصانعَ بأن يقولوا: إنّ الإجسام لا تنفکّ عن الحوادث[21] کحرکة و سکون، و کلّ ما لاينفکّ عن الحوادث[22] فإنّه حادث؛ و الکبرى تحتاج إلى[23] تصحيحٍ و هم يقولون: إنّها أوّلية؛ و هذا البيان على سخافته يُلزمهم أنّ الصانع حادث؛ و ذلک لأنّ عندهم أنّه لايخلو من إرادات حادثة و کراهيات حادثة.

اللّهمّ إلّا أن يقولوا: «إنّ إرادة اللّه تعالى[24] و کراهيته من الأعراض التي لاتکون[25] في

---

١. ق: ـ بأسرها.
٢. ح: + بأسرها.
٣. ح: الذاتي.
۴. ح: وجوبها الذاتي.
۵. ق: + أقول.
۶. ح: ـ قلنا.
٧. ح: اريد.
٨. ح: في الأزل فمسلّم.
٩. ح: اريد.
١٠. ح: لايزال فممنوع.
١١. ق: ـ لايخفى.
١٢. ح: الرئيس.
١٣. ح: المعنيّ.
١۴. ح: الفاقة.
١۵. فصّلت / ۴٢.
١۶. ق و ح: ـ مسلکاً.
١٧. ق: هناک طبيعة الإمتناع و هو حقّ ؛ نعم إنّه قد سلک مسلک تبکيت.
١٨. ق: الأقدام.
١٩. ق: ـ کما لايخفى على الأعلام.
٢٠. ح: الأعلام بقوله.
٢١. التعليقات: من حوادث.
٢٢. التعليقات: من حوادث.
٢٣. ق: ـ إلى.
٢۴. التعليقات: إرادة اللّه عزّ و جلّ.
٢۵. ق: لايکون.

موضوع» و هذا كما تراه سخيف؛ أو يقولوا: «إنّ إرادته حديثة» و يلزم من حدوثها[۱] محالات:

منها: أن[۲] يكون لها سبب عند[۳] ذات الباري ـ تعالى ـ من قصدٍ أو طلب شيءٍ بالجملة.

و منها: وجود التغيّر لذات الأوّل.

و منها: انّ كلّ حادث فإنّه يسبقه حادث إلى ما لا نهاية»[۴] انتهى كلامه[۵].

و لا يخفى على أولى النهىٰ ـ بعد علمه بجواز عدم قبول نظام الوجود لأن يتعلّق به الفيض الأزلي ـ أنّه يصحّ أن لا يكون جعل الفاعل له[۶] بعد ذلك العدم[۷] لحدوث قصد أو شوق أو سبب من الأسباب ليلزم من ذلك[۸] أن لا يكون مسبّب الأسباب على الإطلاق و مبدأ المبادي[۹] بالإستحقاق، بل انّ[۱۰] إرادته السرمدية[۱۱] قد أتقنته[۱۲] بعد أن لم يكن بتعلّقها به بقول: «كن»[۱۳] من دون أن يكون له ـ تعالى قدسه ـ تجدّدُ[۱۴] حالةٍ منتظرةٍ من ذاته و الإنتقال من صفة إلى صفة من تلقائه[۱۵] و إرادات متكثّرة متجدّدة[۱۶] و كراهيات جديدة[۱۷].

و الحاصل:[۱۸] انّ تلك الإرادة القدسية يتعلّق بالأنوار العلوية ـ من المفارقات ـ[۱۹] و الحقائق السفلية ـ من المادّيات ـ[۲۰] دفعةً واحدةً غيرَ زمانيةٍ[۲۱] و إن كانت تلك المرّة

---

۱. التعليقات: يلزم حدوث إرادته.

۲. ح: انّه.

۳. ق و ح: غير.

۴. التعليقات، ص ۱۴۰.

۵. ق: ـ كلامه.

۶. ح: انتهى كلامه؛ دفاعاً لما عليه المعتزلة و أنت بما علمت من جواز عدم قبول النظام الجملي لأن يتعلّق به الفيض الأزلي يمكنك أن تحكم بأنّ إيجاد الفاعل إيّاه.

۷. ح: + ليس.

۸. ح: ـ من ذلك.

۹. ق: على الإطلاق و الفيّاض.

۱۰. ق: بل لأنّ.

۱۱. ح: إرادته الأزلية.

۱۲. ق: ـ قد أتقنته.

۱۳. ق: ـ بتعلّقها به بقول: «كن».

۱۴. ق: ـ تعالى قدسه تجدّد.

۱۵. ق: ـ من تلقائه.

۱۶. ق: و إرادات حديثة.

۱۷. ح: ـ و كراهيات جديدة.

۱۸. ح: و بالجملة.

۱۹. ح: ـ من المفارقات.

۲۰. ح: ـ من المادّيات.

۲۱. ح: دفعةً واحدةً في الواقع و بالقياس إليه.

الدهـرية بـالقياس[۱] إلى غـيره مـن المـوجودات الزمـانية مـرّات كـثيرة[۲] و دفـعات غير يسيرة[۳]؛ فيكون جميع الموجودات[۴] من العاليات و السافلات واجـبات بـالقياس[۵] إليه تعالى[۶].

فإن قلت: يلزم[۷] انتقاله ـ تعالى ـ من[۸] تقدّمه السرمدي على الموجودات إلى مـعيّته معها.

قلت: إنّه يرد أيضاً على القائلين بقدم العالم حيث قالوا بحدوث الحوادث الآنـية و الزمانية و هي مسبوقة به ـ تعالى ـ في الخارج.[۹] فيلزم من ذلک انتقاله من ذلک التقدّم إلى المعيّة و إن كان ذلک التقدّم دهرياً؛ و هذه المعيّة دهرية، فيلزم من ذلک الإمـتداد فـي الدهر؛ فيلزم أن يكون زماناً لا دهراً؛ و أن يرد هذا أيضاً على القول بالحدوث، مع لزوم الإمتداد في السرمد أيضاً؛ و ذلک لأنّه لمّا كان عبارةً عن نسبة ثبات إلى ثبات بالقبلية أو المعيّة فلما كان الواجب ـ تعالى ـ مبدأ للمفارقات الصرفة من العقول و على هذا يكون حادثةً لا محالة؛ فيكون تقدّمه ـ تعالى ـ عليها أوّلاً سرمدياً و بعد ما أوجدها يكـون له معها معيّة سرمدية؛ فيلزم الإمتداد في السرمد أيضاً.

و أيضاً: انّه إذا صدق التقدّم السرمدي عليه ـ تعالى ـ نظراً إلى المـجرّدات الصـرفة فيصدق صدقَ القضية المطلقة السرمدية؛ فيلزم من ذلک أن يـصدق دائـماً لاسـتحالة ارتفاع ما هو الواقع في الواقع، و إذا صدق عليه معيّته معها يكون ذلک بعد صدق ذلک التقدّم.

ثمّ إنّ هذا يلزم أيضاً على[۱۰] القائلين بالقدم و لكن بالقياس إلى المتغيّرات؛ فـيكون

---

۱. ح: المرّة الواقعية مقيسةً.
۲. ح: متكثّرة.
۳. ح: دفعات متجدّدة.
۴. ح: جميع الذرّات.
۵. ق: واجبات نظراً.
۶. ح: ـ تعالى.
۷. ح: ولكن بقي هيهنا الإشكال بلزوم.
۸. ح: عن.
۹. ح: تقدّمه السرمدي عليها بمعيّنةٍ معها؛ و هذا كما ترى يرد على القول بالقدم أيضاً لحدوث الحوادث اليومية التي كانت مسبوقةً عن بارئه في العين. و دفاع هذا الإشكال على الوجه المشبع في ما علّقناه على غير هـذا الكتاب.
۱۰. ق: ـ على.

الدهر هيهنا بدلاً عن السرمد هناک؛ و على التقديرين يلزم صدق كلّ منهما في حدّ مغاير لحدٍّ يصدق فيه الآخر و الجواب الجواب كما أوضحناه في شرحنا على الإيماضات.[۱]

ثمّ لمّا كان المراد[۲] إظهار ما هو الحقّ[۳] فلا بأس بأن ندلّ على سبيل المقصود ممّا سار إليه الرئيس في هذا المقام من الشفاء و النجاة بقوله: «انّ ما يدلّ عليه معنى «كـان» و «يكون» معنى[۴] عارض لهيئة غير قارّة، و الهيئة الغير القارّة هي الحركة.

فإذا تحقّقتَ علمتَ أنّ الأوّل إنّما يسبق الخلق عندهم ليس سبقاً مطلقاً بل سـبقاً[۵] بزمان معه و حركة و أجسام أو جسم.

فصل في أنّ المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقت بلانهاية، و زماناً ممتدّاً في الماضي بلانهاية، و هو بيان جدلي إذا استقصى، مال إلى البرهان:[۶] و هؤلاء المعطّلة الذين عطّلوا اللّهَ ـ تعالى ـ[۷] عن جوده لايخلو: إمّا أن يسلّموا أنّ اللّه تعالى[۸] كان قادراً ـ قبل أن يخلق الخلقَ ـ أن يخلق جسماً ذا حركاتٍ تقدّر أوقاته و أزمنته، ينتهي إلى وقت خلق العالم أو يبقي مع خلق العالم و يكون له إلى وقت خلق العالم أوقاتٌ و أزمنةٌ محدودةٌ أو لم‌يكن الخالق قادراً أن يبتديَ الخلقَ.

و هذا القسم الثاني محالٌ يوجب انتقالَ الخـالق مـن العـجز إلى القـدرة أو انـتقالَ المخلوقات من الإمتناع إلى الإمكان بلا علّةٍ.

و القسم الأوّل يقسم[۹] عليهم قسمين؛ فيقال: لايخلو: إمّا أن يكون كان يمكن أن يخلق الخالق جسماً غير ذلک الجسم، إنّما ينتهي إلى خلق العالم بـمدّة و حـركات أكـثر أو لايمكن؛ و محال[۱۰] أن لايمكن لِما بيّنّاه.

---

۱. ح: ـ فيلزم من ذلک انتقاله من ذلک .... كما أوضحناه في شرحنا على الإيماضات.
۲. ح: و لمّا كان المرام.
۳. ح: + للأنام.
۴. النجاة: ـ معنى.
۵. ق: اسبقاً.
۶. ق و ح: ـ فصل في أنّ المخالفين ... إلى البرهان.
۷. ق و ح: ـ تعالى.
۸. النجاة: اللّه عزّ و جلّ.
۹. ق: يقسمهم.
۱۰. ق: و لايمكن محال.

فإن أمكن فإمّا أن يمكن خلقه مع خلق ذلک الجسم الأوّل الذي ذكرناه قبل هذا الجسم أو إنّما يمكن قبله.

فإن أمكن معه فهو محال؛ لأنّه لايمكن أن يكون[۱] ابتداء خلقَين متساويَي[۲] الحركةِ في السرعة يقع بحيث[۳] ينتهيان إلى خلق العالم و مدّة أحدهما أطول.

و إن لم‌يكن معه، بل كان إمكانه مبايناً له متقدّماً عليه أو متأخّراً عنه[۴] يقدّر في حال العدم إمكان خلق شيء بصفة و لا إمكانه؛ و ذلک في حالٍ دون حالٍ.[۵]»[۶] هذا كلامه.

و تقريره على وجهه: انّ مرامه إبطال كلام الأقوام من المعتزلة و الأشاعرة في دعواهم سبقَ الباري الحقّ على العالم سبقاً مطلقاً لا بزمانٍ جعلوه قسماً سادساً و سمّوه السبق بالذات مع وضعهم ذلک السبق ممتدّاً لا بدايةً؛ و تجويزهم فيه أن يخلق قبل أيّ خلقٍ توهّم فيه خلقاً على ما ذكره الرئيس من قبل هذه العبارة و قال: «و إذا كانت هكذا كانت هذه القبلية مكمّمةً[۷] و هذا هو الذي نسمّيه الزمان» إلى آخر ما قال؛ و المعلّم تصدّى لتوضيحه و تحريره[۸] في حواشيه عليه بما لا مزيد عليه.

و بالجملة: دعوي السبق المطلق لا بزمانٍ لايتصحّح للمتكلّمين بل إنّما سبيل تصحيحه قواعد الحكمة و الفلسفة؛ و أمّا على التحقيق ـ أعني مسلکَ الحكمة الحقّة التي هي سبيل المعلّم ـ فلا غبار أصلاً؛ و الرئيس لم‌يقصد سوق المناظرة على ذلک السبيل.

و حقّ المقال على طريقه الحقّ أن يقال: إنّ مِن الموجود ما هو المجرّد[۹] عن الزمان؛[۱۰] فلايصحّ أن يكون تقدّمه الخارجي على ما عداه تقدّماً زمانياً و إن قلنا بقدم

---

۱. ق و ح: ـ أن يكون.
۲. ق و ح: متساوي.
۳. ق و ح: ـ بحيث.
۴. ح: ـ عنه.
۵. النجاة: + و وقع ذلک متقدّماً أو متأخراً، ثمّ ذلک إلى غير نهاية. فقد وضح صدق ما قدّمناه من وجود حركةٍ لا بدء لها في الزمان، إنّما البدء لها من جهة الخالق، و إنّما هي السماوية.
۶. النجاة، صص ۶۱۴ ـ ۶۱۶.
۷. النجاة، ص ۶۱۵: «إذا كان هذا هكذا، كانت هذه القبلية مقدّرةً مكمّمةً».
۸. ق: ـ و تحريره.
۹. ح: المتجرّد.
۱۰. ح: + و الكيان على ما علمت سابقاً بعين العيان.

الزمان ـكما لايخفى على أهل العرفان ـ[١] لعدم تخصّصه بحدٍّ مّا منه مطلقاً و انّه ـ تعالى ـ[٢] لسرمديته الذاتية و[٣] ما عداه من الممكنات لنقصانه الذاتي ما به يتصحّح تقدّم الأوّل و تأخّر الثاني؛ فلايلزم أن يكون الموجود بما هو موجود متقدّماً أو متأخّراً، و لا أن يكون بما هو متخصّص بزمانٍ زمانٍ متقدّماً و متأخّراً؛ لبرائة الأوّل عن[٤] الإتّصاف بالتقدّم و اختصاص الثاني بما هو المتخصّص بالزمان؛ و لايصحّ على القول بقدم الزمان تقدّمُه ـ تعالى ـ على الحوادث الكونية بالزمان و إلّا لكان زمانياً، تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً.[٥]

و لايصحّ أن يقال: لايخلو إمّا أن يكون اللّه ـ تعالى ـ كان قادراً قبل أن يخلق أو لم يكن الخالق قادراً فيلزم عجزه؛ بل إنّ ذلک القول على هذا السبيل سفسطة محضة؛ و ذلک لأنّه:[٦]

إن أُريد بعدم قدرته عليه عدمُها[٧] من تلقاء المعلول و نقصانُه عن قبول الوجود فهو مسلّم[٨] من غير فسادٍ أصلاً حيث إنّ العجز يرجع[٩] إلى قبول المجعول[١٠] لا إلى الجاعل[١١]؛ فلايلزم من ذلک[١٢] عجزه و انتقاله منه إلى القدرة، كما يحتمل الإشارة إليه بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ آتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[١٣] أي بألسنة استعداداتكم و ﴿أدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[١٤] أي بحسب مقتضياتكم. فالنور الحقيقي الذاتي يشرق من صبح الأزل، فيلوح على هياكل الموجودات آثاره.[١٥]

و إن أُريد به عدمها من تلقاء الجاعل فهو ممنوع[١٦] و السند ظاهر.

---

١. ق: ـكما لايخفى على أهل العرفان.
٢. ح: + قدسه.
٣. ح: + انّ.
٤. ق: من.
٥. ق: ـ علوّاً كبيراً.
٦. ح: و ذلک حيث إنّه.
٧. ق: عدمه.
٨. ح: من تلقاء نقصان المقبول عن القبول فمسلّم.
٩. ح: من غير فساد؛ بناءً على أنّ العجز راجع.
١٠. ح: المعلول.
١١. ح: الفاعل.
١٢. ح: ـ من ذلک.
١٣. إبراهيم / ٣٤.
١٤. المؤمن / ٦٠.
١٥. ح: ـكما يحتمل ...هياكل الموجودات آثاره.
١٦. ن: من تلقاء الفاعل فممنوع.

فإن قلت: إنّا نختار الأوّل و من الظاهر انّه يلزم من ذلک[۱] انتقالُ المعلول من الإمتناع إلى الإمكان.

قلت:[۲] إنّ امتناع نحوٍ من الوجود بالذات لايستلزم الإمتناعَ المطلقَ و ما قيل:[۳] «إنّ الممتنع لايصير ممكناً» محمول على معناه المتبادر لا مطلقاً؛[۴] و هيهنا كلمات تصدّينا لذكرها في شرحنا على إلهيات كتاب التقديسات من أراد الإطّلاع عليه فليرجع إليه.[۵]

---

۱. ح: و ظاهر انّه يلزم منه.

۲. ح: + قد تعرّفت.

۳. ح: و ما تسمع من.

۴. ح: + و إن اشتهيتَ أن تعرف أنّ الرئيس قد سلک هيهنا سلوک الإلزام لهؤلاء الأقوام فاستمع لما نتلو عليک من شفائه ذكراً و هو انّه قال: «فإنّ للمعلول في نفسه أن يكون «ليس» و له عن علّته أن يكون «أيس» و الذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان عن الذي يكون عن غيره؛ فيكون كلّ معلول أيساً بعد ليسٍ بعديةً بالذات: فإن أطلق اسم المحدث على كلّ ما له أيسٌ بعد ليسٍ و إن لم‌تكن بعديةً بالزمان كان كلّ معلول محدثاً، و إن لم‌يطلق بل كان شرط المحدث أن توجد زمان و وقت كان قبله؛ فبطل لمجيئه بعده أو يكون بعديته بعديةً لاتكون مع القبلية موجودة بل تكون ممايزة لها في الوجود؛ لأنّها زمانية. فلايكون كلّ معلول محدثاً بل المعلول الذي سبق وجوده زمانٌ و سبق وجوده حركةٌ و تغيّرٌ كما علمت؛ و نحن لاتناقش في الأسماء.

ثمّ المحدث بالمعنى الذي لايستوجب الزمانَ لايخلو: إمّا أن يكون وجوده بعد ليسٍ مطلقٍ أو يكون وجوده بعد ليسٍ غير مطلقٍ. بل بعد عدمٍ مقابلٍ خاصٍّ في مادّة موجودة على ما عرفته. فإن كان وجوده بعد ليسٍ مطلقٍ كان صدوره عن العلّة ذلک الصّدور» انتهى كلامه منادياً بأنّ الحدوث ثلاثة أقسام: حدوث زماني و ذاتي و دهري: و عبّر الرئيس عن الأخيرين بقوله: «ثمّ المحدث بالمعنى الذي لايستوجب الزمانَ لايخلو: إمّا أن يكون وجوده بعد ليسٍ مطلقٍ» و ذلک على أن يكون الليس المطلق إشارة إلى الحدوث الذاتي؛ و التعبير عنه بالليس المطلق تنبيه على مجامعته لوجود المحدث أيضاً، كما انّ التعبير عن الحدوث الدهري بالليس غير المطلق أي عدم مقابل خاصّ. قال معلّم الصناعة بالإشراقات في كتاب **السبع الشداد** بعد ما نقل عن شريكه من ثامن أولىٰ الفنّ السادس و هو فنّ طوبيقا من **الجملة الأولىٰ** من كتاب **الشفاء** و كذا نقل عن تاسع أولىٰ طوبيقا منه بعبارة شريكه و لذلک تراه و تسمعه في إلهيات **الشفاء** و في كتاب **النجاة** و كتاب **المبدأ و المعاد** و في رسالته المعمولة في قدم العالم و في غيرها من كتبه و رسائله يحكم على الحجج المقاومة على قدم العالم و يقول: «قياسات جدلية و بيانات إلزامية من أوضاع متسلّمة من الخصوم و ذايعات مسلّمة عندهم أو شبه مغالطية و شكوک مشاغبية فاسدة في موادّها من المقدّمات أو في صورها القياسية، كما احتجاجات أولئک الأقوام من الجماهير على الحدوث أيضاً» انتهى كلامه الشريف فاتّبعه: فإنّ الحقّ أحقّ بالإتّباع.

۵. ح: ـ و هيهنا كلمات تصدّينا ... فليرجع إليه.

[٤٦] قال: «لوجود الطبائع المرسلة في الأعيان»[١]

أقول: و ذلک حيث إنّها لمّا كانت تمامَ مهيّة الأفراد الخارجية[٢] أو بعضها[٣] نظراً إلى جوهر ذاتها يلزم بوجودها في الأعيان وجودها أيضاً[٤] و إلّا لوجد الشيء في ظرفٍ مّا[٥] بلا حقيقة[٦]، هذا خلف.

ثمّ[٧] أشار إلى الجواب عن[٨] الشكّ المورد على[٩] وجودها[١٠] بأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد؛ فلو وجدت في الخارج يلزم كونها أشخاصاً[١١] و المفروض خلافه؛ هذا خلف.[١٢]

و قد سلک هذا المسلک المحقّق الشريف و غيره الذاهبون إلى نفيها فيه بأنّ المراد من أنّ كون الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد[١٣] كونه كذلک سواء كان ذلک بوجوده[١٤] الإمتيازي أو الإتّحادي الخلطي؛ و من الظاهر انّها على تقدير وجودها فيه تكون[١٥] متشخّصةً بالإعتبار الأخير و إن لم يكن بالإعتبار الأوّل؛ و لعلّ هذا الأمر قد اشتبه عليه.

---

١. ح: + لمّا ذهب المصنّف ـ دام بقائه ـ على محاذاة ما عليه الرئيس [و يمكن أن يقرأ بصورة: «على محاذاة ما عليه الرؤساء»] إلى وجود الكلّي في الخارج.

٢. ح: و ذلک حيث إنّه لايخلو إمّا أن يكون تمام حقيقة الهويّات العينية.

٣. ح: أو بعضاً منها و لايستصحّ العقل الصريح حصولها في الخارج من دون شيء منهما.

٤. ح: ـ نظراً إلى جوهر ذاتها يلزم بوجودها في الأعيان وجودها أيضاً.

٥. ق: ـ في ظرفٍ مّا.

٦. ق: بلا حقيقته.

٧. ح: ـ ثمّ.

٨. ح: أشار إلى دفاع.

٩. ق: في.

١٠. ح: وجوده.

١١. ح: فلو وجد في الخارج لكان شخصاً.

١٢. ح: + و وجه الدفع: الذهول عمّا عليه العقلاء من أنّ تشخّص الشيء أعمّ من شخصيته و محفوفيته بالتشخّص. فقولک: «إنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد» إن أردت منه شخصيته العينية بوجوده الإنفرادي فغير مسلّم؛ و إن أردت أعمّ من ذلک فمسلّم من غير أن يلزم منه شخصية بوجوده المنفرد الممتاز به عمّا عداه.
على أنّه لو صحّ ما ذكره هؤلاء الأقوام لزم أن لايكون موجوداً في الذهن أيضاً؛ لأنّه لو وجد فيه لكان شخصاً؛ حيث إنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد.
و بما علمت حقيقة الحال تجلّى لک دفاع الإشكال بأنّه لو وجد في الخارج لكان محسوساً؛ لاتّحاده مع أفراده المحسوسة.
و وجه الدفع: انّه لايلزم منه محسوسيته بوجوده المتميّز و إن لزم محفوفيته بالمحسوسية؛ و الفرق بينهما ممّا لايخفى على الأذكياء.

١٣. ق: يوجد.

١٤. ق: موجوده.

١٥. ق: يكون.

على أنّه لو صحّ ذلك يلزم أن لا يكون موجودةً أيضاً في الأذهان و إلّا لكانت أشخاصاً لا طبائع كلّية، إلّا أن يقال بأنّ المراد من ذلك أعمّ من وجودها الإتّحادي أم لا.

و من هيهنا لاح جواز أن تكون محسوسةً بوجودها الإتّحادي و إن لم تكن[١] كذلك بوجودها الإمتيازي.

و قس عليه أمرَ لزوم كون الزيادة التي كانت للهويّة الفردية زيادةً لطبيعتها المرسلة الكلّية؛ حيث يلزم أن تكون[٢] تلك الطبيعة بوجودها الإتّحادي زائدةً و إن لم تكن[٣] كذلك بوجودها الإمتيازي.

و من هيهنا اندفع الإشكال بأنّ الطبيعة لما كانت متّحدةً بالذات مع الهويّة الفردية؛ و وجه الدفع[٤] ظاهر.[٥]

[٤٧] قال: «أُمّهات أربعاً»

أقول: فإن قلت: إنّه كيف يصحّ أن يكون[٦] مطلب الذي مطلقاً من مطالب أُصولية مع أنّها معدودة[٧] من المطالب الفروعية؟

قلت: إنّه لمّا كان عبارةً عن أيّية[٨] الشيء و حقيقته بجوهر ذاته إذا كان سؤالاً عن الفصل أو صفاته اللاحقة به إن كان سؤالاً عن الخاصّة و لكنّه[٩] بالقوّة يدخل في مطلب الهل المركّب.

و الحاصل: انّ[١٠] « مطلب الأيّ فهو بالقوّة داخل في الهل المركّب المقيّد و إنّما يطلب به التميّز إمّا بالصفات الذاتية و إمّا بالخواصّ »[١١] كما نصّ عليه الشيخ في النجاة مع أنّه جعله

١. ق: لم يكن.
٢. ق: يكون.
٣. ق: لم يكن.
٤. ق: الرفع.
٥. ح: ـ و قد سلك هذا المسلك المحقّق الشريف ... و وجه الدفع ظاهر.
٦. ح: كيف يصحّ جعل.
٧. ح: مع أنّه قد تجعل.
٨. ق: اتيه.
٩. ح: أيّية الشيء و حقيقته بحسب جوهر ذاته أو صفاته اللاحقة به و إن كان.
١٠. ح: فلذا قال الرئيس في النجاة.
١١. النجاة، ص ١٣٠.

هنالک[۱] من المطالب الأُصولية[۲].

و بالجملة:[۳] انّ من لم‌يجعله منها نظراً إلى أنّه يرجع إلى مطلب الهل المركّب المقيّد و أمّا المصنّف ـ دام ظلّه ـ قد ذهب إلى خلافه على وفاق ما عليه الشيخ و ذلک[۴] لكون رجوعه إلى مطلب الهل على سبيل القوّة و الإمكان و أمّا بالفعل فهو أيّية الشيء بحسب حقيقته أو عوارضه المختصّة به كما يلوح ممّا ذكره المعلّم[۵] بقوله الشريف[۶]: «و الأيّ لتمييز المهيّة و أيّية الحقيقة»[۷].

و الحاصل:[۸] انّه بالحقيقة من مطالب أُصولية؛ و جواز جعله من مطالب الهل المركّب لايستلزم كونَه بالفعل منها[۹] و إلّا لكانت ساير الفروع داخلة في الهل المركّب المقيّد. مثلاً انّه[۱۰] يصحّ في الكيف أن يقال: «هل هو أسود؟» إذا كان الموضوع معلوماً[۱۱] و في الكمّ: «هل هو عشرة؟» و في الأين[۱۲]: «هل هو في الدار؟» و في المتىٰ: «هل هو في ذلک الزمان أو[۱۳] الآن؟» و في مَن: «هل هو زيد؟».

على أنّه يجوز[۱۴] أن يرجع كلّ ذلک إلى مطلب أيّ، و ذلک كأن[۱۵] يقال: «أيّ مقدار له؟»، «في أيّ موضع هو؟»، «في أيّ زمان هو؟»، «أيّ شخص [هو]؟».

و أيضاً: انّه[۱۶] يمكن أن يرجع مطلب لِم بكِلا مطلبَی هل؛ لأنّه إمّا أن يطلب علّة التصديق فقط و إمّا أن يطلب علّة التصديق و الوجود معاً؛ و على التقديرين: إمّا أن يطلب علّة الوجود أو العدم لموضوع واحد[۱۷] أو علّة وجود شيء أو عدمه له.

---

۱. ح: هناک.
۲. ق: مطالب اصولية.
۳. ق: ـ بالجملة.
۴. ح: و أمّا المصنّف على محاذاة ما عليه الشيخ فيذهب إلى خلافه.
۵. ح: عوارضه المختصّة به على ما إليه الإشارة.
۶. ق: ـ الشريف.
۷. راجع، ص ۲۱۶.
۸. ح: فقد تلخّص.
۹. ح: انّه من المطالب الأُصولية في نفسه و جعله من الهل المركّب لايستلزم أن يكون منها.
۱۰. ق: ـ انّه.
۱۱. ق: ـ إذا كان الموضوع معلوماً.
۱۲. ق: ـ الأين.
۱۳. ح: ـ ذلک الزمان أو.
۱۴. ح: يصحّ.
۱۵. ح: مطلب أيّ كما أن.
۱۶. ق: ـ انّه.
۱۷. ق: ـ واحد.

على أنّه يصحّ أيضاً إرجاع ذلک[۱] إلى مطلب «ما العلّة؟» فيكون داخلاً في مطلب «ما العلّة؟» بكِلا قسمَيْه.[۲]

و كذا يصحّ إرجاع هذا المطلب إلى ذلک المطلب، أي ما إلى لِم.

قال المعلّم الأوّل: «إذا علمت ما العالم علمت لِمَ هو؛ و ذلک لأنّ كلّ جزء منه مضاف إلى الكلّ. فلاتراه كأنّه جزء لكنّک تراه كالكلّ؛ و ذلک انّک لاتأخذ حينئذٍ أجزاء العالم كان بعضها من بعض لكنّک تتوهّمها كلّها كأنّها شيء واحد لم يكن أحدها قبل الآخر. فإذا توهّمت العالم و أجزائه على هذه الصفة كنت قد توهّمته توهّماً عقلياً. فيكون إذا عرفتَ ما العالم عرفتَ أيضاً لِمَ هو معاً. فإنّ كلّية هذا العالم على ما وصفناه فبالحريّ أن يكون العالم الأعلىٰ على هذه الصفة.»

ثمّ قال: «يجب تحرّک بعض أجزاء الإنسان بحركات بعض ذلک بمنزلة وتر واحد ممتدّ متىٰ حرّک آخره بحركةٍ يحرّک أوّله و ربّما حرّک بعض الأوتار فيتحرّک أوتار العود الآخر بتلک الحركة؛ كذلک العالم الأعلىٰ ربّما حرّک جزء منه أجزائه مبايناً لصاحبه مفارقاً. فيتحرّک لحركته جزء آخر؛ و هذا ممّا يدلّ على أنّ بعض أجزاء العالم يحسن بالآثار الواقعة على بعض. لأنّ العالم ـ كما قلنا مراراً ـ كالحيوان.» هذا.

ثمّ لايخفى: أنّه لاينافي ما ادّعيناه من السؤال عن الشيء بلِم سؤالٌ عن علّته بما هي؛ فلاينافي إرجاعه إليه؛ و بالجملة انّه لاينافي مغايرة مطلب «ما الشيء؟» لمطلب «لِمَ الشيء؟» أن يكون «لِمَ الشيء؟» هو مطلب «ما علّة ذلک الشيء؟».[۳]

[٤٨] قال: «إمّا حدود توسّعية»

أقول: قد علمت سرّه بما نقلناه سابقاً عن الحكمة المشرقية؛ فتذكر.[۴]

---

۱. ح: أيضاً إرجاعه.

۲. ح: + و إلى جملة ذلک إشارات تعليمية في آخر هذا التصحيح؛ فتبصّر.

۳. ح: ـ و كذا يصحّ إرجاع هذا المطلب إلى ذلک المطلب ... هو مطلب «ما علّة ذلک الشيء؟».

۴. ق: ـ قال: «إمّا حدود توسّعية» أقول: قد علمت سرّه بما نقلناه عن الحكمة المشرقية؛ فتذكر.

[۴۹] قال: «متصحّحان في التي بحسب الإسم»

أقول: يشير بذلک إلى بطلان ما قيل من أنّ الفرق بالإجمال و التفصيل في الماء الحقيقية لا الشارحة الإسميه؛ و ذلک حيث[۱] أن ليس الفرق بين هذين المطلبَين إلّا[۲] بتقرّر المهيّه و وجودها[۳] في أحدهما دون الآخر[۴] على ما إليه الإشارة بقول الرئيس[۵]: «و إمّا بحسب الذات كقولک: «ما الإنسان في وجوده؟» و هذا يتعرّف حقيقة الذات و يتقدمّه الهل المطلق.»[۶] انتهى كلامه من نجاته.[۷]

[۵۰] قال: «و صيّور الأمر فيها أيضاً»

أقول: يشير بذلک إلى ما نصّ[۸] عليه الرئيس في شفائه بقوله: «إنّ المطالب ترجع إلى هل الشيء و ما الشيء» و على هذا السبيل أيضاً قوله في النجاة: «إنّ مطلب هل[۹] يتعرّف به الإيجاب أو السلب و بالجملة التصديق به[۱۰] و هو:

إمّا مطلب هل مطلقاً، كقولنا: «هل اللّه موجود؟» و «هل الخلأ موجود؟»؛ و إنّما يتعرّف حال الشيء في الوجود المطلق أو العدم المطلق.

و إمّا مطلب هل مقيّداً كقولنا: «هل اللّه خالق البشر؟» و «هل الجسم محدث؟»؛ و إنّما يتعرّف هل الشيء موجود على حالٍ مّا أو ليس.»[۱۱] انتهى كلامه.

و إنّما قلنا ذلک لأنّ[۱۲] الوجود لمّا كان منتزعاً عن الذوات المتجوهرة من دون[۱۳] حيثية تقييدية: فلعلّ[۱۴] السؤال عنه هو السؤال عنها[۱۵]؛ فيكون مطلب هل على قسمَين:

---

۱. ح: إشارة إلى بطلان قول من ذهب إلى أنّ الفرق بالإجمال و التفصيل بحسب ما الحقيقية لا الشارحة الإسمية ذهولاً عن.

۲. ق: ـ إلّا.

۳. ح: ـ و وجودها.

۴. ق: في إحديهما دون الأُخرى كما نصّ عليه بقوله.

۵. ق: ـ على ما إليه الإشارة بقول الرئيس.

۶. النجاة، ص ۱۲۹.

۷. ق: ـ انتهى كلامه من نجاته.

۸. ح: إشارة إلى ما قد نصّ.

۹. النجاة: و المطالب منها ما.

۱۰. النجاة: ـ به.

۱۱. النجاة، صص ۱۲۸ ـ ۱۲۹.

۱۲. ح: ذلک حيث إنّ.

۱۳. ح: من غير.

۱۴. ح: فكان.

۱۵. ق: عليها.

مطلب الهل البسيط و مطلب الهل المركّب.

ثمّ إنّه ـ دام ظلّه ـ لمّا ذهب إلى الجعل البسيط فبالحريّ أن يكون هناک سؤال عن الهل البسيط الحقيقي و إن كان التكثّر في حيّز التعبير؛ فلايلزم أن لايكون لتقضيه جزء.[۱]

[۵۱] قال: «مع ذلک علّة[۲] لمفاد العقد»

أقـول: هذا ممّا عليه إجماع الفلاسفة من الإشراقية و المشّائية.[۳] قد تصدّى[۴] الرئيس لبيان هذا المدّعى[۵] في فنّ البرهان من الشفاء[۶] على التفصيل؛ فلنقتصر هيهنا بما ذكره في نجاته[۷] بأنّ: «البرهان المطلق هو برهان اللمّ، و هو الذي ليس إنّما يعطيک علّةَ اجتماع طرفَي النتيجةِ عند الذهن و التصديق بها فقط حتّى تكون فائدته أن تعتقد[۸] أنّ القول لِمَ يجب التصديق به؛ بل يعطيک أيضاً مع ذلک علّةَ اجتماع طرفَي النتيجةِ فـي الوجـود. فيعلم[۹] أنّ الأمر لِمَ هو في نفسه كذا[۱۰]؛ فيكون الحدّ الأوسط فيه علّةً لتصديقک بالنتيجة و علّةً لوجود النتيجة؛ لأنّه علّة للحدّ الأكبر:

إمّا على الإطلاق، كقولک: «هذه الخشبة ـ مثلاً ـ أحالها شيء قويّ الحرارة و كلّ شيء أحالها شيء[۱۱] قويّ الحرارة فهو محترق؛ فهذه الخشبة محترقة.»

و إمّا لا على الإطلاق، بل هو علّة لوجوده للأصغر، مثل أن يكون الحدّ الأوسط نوعاً مّا[۱۲] و له جنس أو فصل أو خاصّة؛ فيحمل ذلک عليه أوّلاً، و[۱۳] يحمل بسببه على مـا وضع تحته، مثل قولنا: «كلّ متساوي الساقين فهو مثلّث و كلّ مثلّث فإنّ زواياه مساوية

---

۱. ح: ـ ثمّ إنّه دام ظلّه ... لتقضيه جزء.
۲. ق و ح: ـ علّة.
۳. ق: ـ هذا ممّا عليه إجماع الفلاسفة من الإشراقية و المشّائية.
۴. ح: قال.
۵. ح: ـ لبيان هذا المدّعى.
۶. ح: ـ من الشفاء.
۷. ق: من الشفاء و النجاة و غيرهما.
۸. ق: فائدته يعتقد.
۹. النجاة: فتعلم.
۱۰. النجاة: كذى.
۱۱. ق: ـ شيء.
۱۲. ق و ح: ـ مّا.
۱۳. النجاة: ـ و.

لقائمتين.»[1]

و أمّا برهان الإنّ[2] فهو الذى إنّما يعطيك علّةَ اجتماع طرفَى النتيجةِ عند الذهن و التصديق به[3] فيفيد[4]: أنّ القول لِمَ يجب التصديق به، و لايعطيك أنّ الأمر في نفسه لِمَ هو كذلك؛ لأنّ الحدّ الأوسط فيه ليس هو علّة للأكبر[5] في ذاته بوجهٍ، و لكنّه علّة لوجود الحدّ[6] الأكبر في الأصغر؛ و ربّما كان معلولاً له، كقولنا: «هذه الخشبة محترقة؛ فإذن قدأحالها شيء حارّ؛ فالإحتراق معلول إحالة الشيء الحارّ» و لكنّه علّة للتصديق[7] بوجود[8] الحدّ الأكبر في الأصغر؛ و ما كان هكذا فلْيُسَمّ دليلاً.»[9] انتهى.

و[10] لايخفى: أنّ هذا ممّا عليه الإشراقيّون أيضاً؛ فلذا قال شيخ أتباع الرواقيّين و محيي مراسم[11] الإشراقيّين في كتابه حكمة الإشراق: «إنّ الحدّ الأوسط قد يكون علّةَ نسبةِ الطرفين ذهناً و عيناً،[12] و[13] يسمّى ذلك[14] برهانَ لمٍّ لإعطائه اللِمّية بالوجهين؛[15] و قد يكون علّةَ نسبةِ الطرفين في الذهن فقط ـ أي يكون العلّة للتصديق فحسب ـ[16] و يسمّى برهانَ إنٍّ لاقتصار دلالته على إنّية الحكم ـ أي على ثبوته ـ[17] دون لِمّيته في نفسه؛ و قد يكون هذا الأوسط معلولَ النسبة في الأعيان[18] إلّا انّه أظهر عندنا؛ فلهذا يجوز أن يستدلّ به عليها؛ لأنّها علّته.[19]»[20]

و[21] بعد اللُتيّا و اللتي ظهر ما هو المدّعي في هذه البراهين و إن غفل عنه كثير من

---

۱. النجاة: + فصل في برهان الإنّ.
۲. ق: ـ الإنّ.
۳. ق و ح: ـ به.
۴. النجاة: فيعتقد.
۵. ق و ح: الأكبر.
۶. النجاة: ـ الحدّ.
۷. ق: لتصديق.
۸. النجاة: لوجود.
۹. النجاة، صص ۱۲۶ ـ ۱۲۸.
۱۰. ح: + قال شيخ.
۱۱. ح: ـ لايخفى أنّ ... مراسم.
۱۲. حكمة الإشراق: + و البرهان الذي فيه ذلك.
۱۳. حكمة الإشراق: ـ و.
۱۴. حكمة الإشراق: ـ ذلك.
۱۵. حكمة الإشراق: ـ لإعطائه اللمّية بالوجهين.
۱۶. ق و ح: ـ أي يكون العلّة للتصديق فحسب.
۱۷. حكمة الإشراق: ـ أي على ثبوته.
۱۸. ق و ح: ـ في الأعيان.
۱۹. حكمة الإشراق: ـ فلهذا ... لأنها علّته.
۲۰. مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲، صص ۴۴ ـ ۴۵.
۲۱. ن: + من تضاعيف الكلام ظهر أنّ المتأخّرين لفي الذهول عمّا عليه الإجماع.

المتأخّرين.[۱]

[۵۲] قال: «لست أقول من حيثية واحدة»

أقول: و ذلک لأنّ[۲] تعيّن المعلول و تخصّصه تابع تعيّن العلّة و تخصّصها[۳]؛ فلو استند أمران[۴] إلى علّة واحدة[۵] من حيثية واحدة لكانا شيئاً واحداً لاشيئين متغايرين و إلّا لكان إصدارهما لا إصدارَهما و وجودهما[۶] لا وجودَهما. لأنّ[۷] وجود كلّ منهما و كذا إصداره[۸] مغاير لوجود الآخر و إصداره[۹]؛ فلو كان ذلک بحيثيةٍ واحدةٍ لكان إصداره لا إصدارَه و كذا وجوده لا وجودَه؛ بل كان إصدارهما لا إصدارَهما و وجودهما لا وجودَهما.

مثلاً: إنّ صدور «ا» غير صدور لا «ا» ـ أعني صدورَ « ب » ـ فإذا صدر عن ذلک الواحد «ا» و «ب» يلزم أن لا يتعلّق بهما إيجاد و[۱۰] إصدار و إلّا لكان صدور غير «ا» ـ أعني «ب» ـ صدور «ا»؛ و من البيّن[۱۱] أنّهما لتغايرهما لا يصحّ كونهما[۱۲] أمراً واحداً؛ فلو صدرا[۱۳] عن أمر واحد من جهة واحدة لكانا شيئاً واحداً لا شيئين.

و إذا تمهّد[۱۴] هذا فنقول: إنّه يشكل الأمر في التلازم بين معلولَى علّةٍ واحدةٍ بأنّهما إذا استندا إليها[۱۵] من جهة واحدة لم‌يكونا شيئين بل شيئاً واحداً و إذا استندا إليها[۱۶] بجهتين متغايرتين ليكون كلّ واحد من المعلولين مستنداً إلى علّة مغايرة لعلّة الآخر.[۱۷] لأنّ[۱۸] تكثّر الحيثية التقييدية يستلزم تكثّرَ العلّة الفاعلة؛[۱۹] فلايكون العلم بوجود كلّ من

---

۱. ح: ـ بعد التيّا و اللتي ... المتأخّرين.
۲. ح: و ذلک حيث ما علمت أنّ.
۳. ح: تابع لتخصّص العلّة و تعيّنها.
۴. ح: فلو كان الشيئان مستندين.
۵. ح: ـ واحدة.
۶. ح: لا إصدارهما فوجودهما.
۷. ح: حيث إنّ.
۸. ق: صدوره.
۹. ق: صدوره
۱۰. ح: ـإيجاد و.
۱۱. ح: و من المستبين.
۱۲. ح: لايصحّ أن يكونا.
۱۳. ح: فلو كانا صادرين.
۱۴. ح: و إذا تقرّر.
۱۵. ح: استندا إلى علّة واحدة.
۱۶. ح: استندا إلى علّة واحدة.
۱۷. ق: بجهتين متغايرتين يستند كلّ واحد من المعلولين إلى علّة مغاير و لايستند إليه الآخر.
۱۸. ح: حيث إنّ.
۱۹. ح: الحيثيات التقييدية مستلزم لتكثّر العلّة الفاعلية.

المعلولين علماً بالآخر؛ و اشتراک الهويّة الفردية للعلّة بينهما لايفي بذلک.[١]

على أنّا ننقل الكلامَ إلى تلازم تينک الحيثيتين بأنّه إمّا أن يكون إحداهما[٢] علّةً للأُخرى أو كلاهما معلول علّةٍ واحدةٍ[٣] من حيثية واحدة أو كثيرة[٤]. فعلى الأوّل لاتكون تلک[٥] الحيثية العديدة[٦] إلّا حيثية واحدة؛ و على الثاني لايكونا معلولَى علّةٍ واحدةٍ؛ فلا يكونان[٧] متلازمين.

و تحقيق المقام:[٨] انّ المتلازمين إذا كان أحدهما علّةً موجبةً للآخر يكون الإستدلال من[٩] أحدهما على الآخر[١٠] لِمّياً و بالعكس إنّياً؛ و أمّا إذا كانا معلولَى علّةٍ واحدةٍ فلايخلو: إمّا أن لايكونا[١١] فى مرتبة واحدة من الوجود و التعقّل و إمّا أن يكونا[١٢].

فعلى الأوّل: يلزم أن يكون واحد منهما علّةً للآخر و شرطاً أخيراً لوجوده؛[١٣] و ذلک على ما عليه شاكلة[١٤] الهيولى و الصورة؛ لأنّهما و إن كانتا معلولتين لعلّةٍ واحدةٍ لكن بشرط أن يكون إحديهما شرطاً لوجود الأُخرى[١٥]. فإذا كان أحدهما[١٦] أظهر عند العقل فاستدلاله[١٧] عليه لِمّياً على الإطلاق[١٨] أو إنّاً على صحابة لمٍّ، كما قاله الشيخ فى الشفاء.[١٩]

و على الثاني: يلزم استنادُهما[٢٠] إليها بحيثيتين[٢١] تقييديتين في درجة واحدة بحسب

---

١. ح: و اشتراک الهويّة للعلّة بينهما غير مفيد.

٢. ق: بأنّ إحديهما إمّا أن يكون.

٣. ق: واحد.

٤. ح: متكثّرة.

٥. ح: ـ تلک.

٦. ح: المتعدّدة.

٧. ق: فلايكونا.

٨. ح: و لدفاع هذا الإشكال في هذا المرام نحتاج إلى بسط من الكلام؛ فنقول.

٩. ق: + ذلک عليه.

١٠. ق: ـ أحدهما على الآخر.

١١. ق: يكونا.

١٢. ق: لايكونا.

١٣. ق: فعلى الأوّل يكون المتقدّم شرطاً لوجود المتأخّر متقدّماً عليه.

١٤. ق: ما عليه أمر.

١٥. ح: الهيولى و الصورة؛ حيث إنّهما معلولا علّةٍ موجبةٍ واحدةٍ ولكن بشرطية واحد منهما للآخر.

١٦. ح: فإذا كان شيء منهما.

١٧. ق: استدلاله.

١٨. ح: فاستدلاله بوساطته على الآخر إنٌّ على الإطلاق.

١٩. ق: ـ أو إنّاً على صحابة لمٍّ، كما قاله الشيخ في الشفاء.

٢٠. ح: يلزم أن يكون.

٢١. ق: بجهتين.

نفس الأمر متصافقتين فى الواقع[۱] و إن كان لأحدهما تقدّمٌ ذاتيٌ على الآخر كالوجوب و الإمكان.[۲]

و الحاصل: انّ المراد من التصافق[۳] هيهنا كون الشيئين بحيث يستغني أحدهما عن العلّة و إن كان الآخر مفتقراً إليها؛ فيتصحّح منه التلازم بين أمرين من دون أن يتوجّه لزوم التسلسل في استناد تينك الحيثيتين إلى آخرين و هكذا لانتهائهما إليها مع استغناء إحديهما عن العلّة مطلقاً كالإمكان؛ و كونه من مراتب المعلول لاينافي كونَ ما به التلازم بين أمرين؛[۴] و ذلک كما عليه سنّة الصانعية و المصنوعية الإضافيتين؛ فيكون الإستدلال من كلّ منهما على الآخر برهان إنٍّ[۵] على الإطلاق.

و هيهنا كلام تصدّينا لذكره في كتابنا الموسوم برياض القدس؛ و ان تأمّلتَ فى هذا المقام[۶] تارةً أُخرى لعرفتَ أنّ المتلازمين اللذين يكونان[۷] معلولَى علّةٍ واحدةٍ شاكلتهما مطلقاً كذلک ـ سواء كانا متصافقتين[۸] أو غيرهما ـ كما أشار إليه[۹] بقوله الشريف:[۱۰]

[۵۳] «و لكنّي أقول من حيثيتين متصافقتين في درجة واحدة»

أقول: بما حاصله: انّ التلازم بين معلولَى علّةٍ موجبةٍ واحدةٍ يتصحّح بحيثيتين تقييديتين متصافقتين فى درجة واحدة خارجية و إن كان لأحدهما على الآخر تقدّمٌ ذاتيٌّ كالإمكان و الوجوب ولو بالآخرة لانقطاع ذهاب السلسلة إلى غير النهاية؛ لأنّه ليس الكلام في التلازم بين شيئين في كلّ مرتبة من المراتب العقلية حيث لا يصحّ بين علّة موجبة و معلولها المرتّب عليها فضلاً عمّا عداها.

---

۱. ح: متصافقتين تصافقاً بحسب الواقع.
۲. ح: ـ كالوجوب و الإمكان.
۳. ق: التضافق.
۴. ح: ـ كالوجوب و الإمكان. و الحاصل ... بين أمرين.
۵. ح: الإنّ.
۶. ح: و فيه كلام حسب ما سيجيء و إن نظرت نظراً تعمّقياً.
۷. ح: يكونا.
۸. ق: متضايئين.
۹. ح: على ما إليه الإشارة التعليمية.
۱۰. ق: + قال.

فقد بان:[۱] أنّ التلازم بين الأمرين[۲] لمّا كان عبارةً عن امتناع انفكاک أحدهما من الآخر بحسب الواقع[۳] يكون كلّ منهما وجوب بالقياس إلى الآخر سواء كان أحدهما علّةً للآخر فيكون للآخر وجوب[۴] بالغير[۵] نظراً إلى ذلک الغير أو كان وجوبهما معاً بالغير نظراً إلى علّتهما الخارجة عنهما[۶] بجهتين متغايرتين[۷] مجتمعتين في الواقع.[۸]

و أمّا خصوصية افتقار كلّ منهما إلى معروض الآخر من حيث هو معروض الآخر، كالأُبوّة و البنوّة الإضافيتين[۹] فلا تكون ناشيةً[۱۰] الّا عن خصوصيتهما بما هما هما لا بما هما متلازمان؛ بناءً على أنّ التلازم بين الأمرين[۱۱] بما هو تلازمٌ لا يستلزم[۱۲] إلّا ذلک؛ و أمّا اعتبار خصوصية زائدة على ذلک فإنّما ينشأ عن[۱۳] اعتبار خصوصية التلازم؛ و نظير ذلک بوجهٍ مّا اعتبار مطلق القيد في حصول الفرد بما هو فرد، و اعتبار خصوصيتها فلخصوصها.[۱۴]

و أمّا قوله: «متصافقتين»[۱۵] أقول مِن «صَفَقْتُ[۱۶] له بالبيع صَفْقَاً» ضربتُ يدىّ على يده؛ و «صَفَقْتُ[۱۷] الباب» رددته[۱۸]؛ و «أصفقوا على كذا» أي أطبقوا عليه.[۱۹]

[۵۴] قال: «و لكلّ مؤلِّف مؤلِّف»

أقول: أشار بذلک إلى بطلان ما قيل: انّ[۲۰] الكبرى في هذا القياس: «و كلّ مؤلَّف له

---

۱. ح: فقد تلخّص من تضاعيف الكلام.
۲. ق: أمرين. ح: ـ بين الأمرين.
۳. ح: انفكاک أحد الشيئين عن الآخر في الواقع.
۴. ح: ـ أحدهما علّة للآخر فيكون للآخر وجوب.
۵. ح: + إليه أيضاً أو كلاهما كذلک مقيساً إلى ثالث؛ فوقع لذلک الإرتباط بينهما.
۶. ح: ـ نظراً إلى ذلک ... علّتهما الخارجة عنهما.
۷. ق: مغايرتين.
۸. ح: + المتقدّم شيء منهما على الأخرى بالذات.
۹. ق: ـ الإضافيتين.
۱۰. ح: فليست ناشيةً.
۱۱. ق: أمرين.
۱۲. ح: ليس يستتبع.
۱۳. ح: فإنّما هو ناشٍ من.
۱۴. ح: اعتبار مطلق القيدية لحصول الفردية بما هي فردية و اعتبار خصوصيتها فلخصوصيتها.
۱۵. ق: متضافقتين.
۱۶. ق: ضفقت.
۱۷. ق: ضنفت.
۱۸. ق و ح: روته.
۱۹. ح: + كذا في الصحاح. [ج۳، صص ۱۵۰۷ ـ ۱۵۰۸].
۲۰. ح: إشارة إلى بطلان قول من جعل.

مؤلِّف» و ذلک حيث إنّه[١] يفوت المقصود هيهنا بناءً على أنّه في ما إذا كان الأكبر علّةً للأوسط بحسب[٢] وجوده في نفسه مع كونه معلولاً له بثبوتهما[٣] الرابطي؛ و من البيّن[٤] أنّ الأكبر هو[٥] «له مؤلِّف» و ليس علّةً للأوسط في نفسه و إن كان جزء منه علّةً له بحسب[٦] وجودهما في نفسهما[٧].

و ذلک على خلاف ما إذا وقع «المؤلّف» هو الأكبر حسب ما تعلّمتَ.[٨]

ثمّ اعلم[٩] أنّ المؤلِّف و المؤلَّف يمكن أخذهما على ثلاثة اعتبارات:[١٠]

أحدها: أخذهما من حيث[١١] جوهر ذاتهما.

و ثانيها: من حيث[١٢] مبدأيتهما لتلک الإضافة.

و ثالثها: بما هما متضايفان.

و لمّا كان خير الأُمور أوسطها للتباين بين الأوسط و الأكبر على الأوّل، و التشابه و التضاهي[١٣] في مرتبة واحدة من حيث[١٤] الوجود و التعقّل على الأخير[١٥]. فلايصحّ لدى الناقد البصير[١٦] الإستدلال بأحدهما على الآخر بشيءٍ من التقديرين؛ فأشار المعلّم الثالث[١٧] إليه بقوله ـ الشريف ـ: «ما هو مؤتلف في جوهره و ما هو الصانع لجوهر الحقيقة المؤتلفة لا بما هما في درجة التضايف»[١٨].

و إنّما لمنسلک هيهنا ما سلكه الشيخ في برهان شفائه من مثال آخر[١٩] و هو «زيد إنسان و الإنسان حيوان» إشارةً إلى أنّ الأوسط[٢٠] و إن كان معلولَ الأكبر بحسب

---

١. ق: ـ إنّه.
٢. ق: للأوسط من حيث.
٣. ح: بحسب ثبوتهما.
٤. ح: و من المستبين.
٥. ق: ـ هو.
٦. ق: علّةً له من حيث.
٧. ق: في نفسه.
٨. ق: إذا وقع الأكبر هو «المؤلّف» كما علمته.
٩. ق: ـ اعلم.
١٠. ح: اعتبارات ثلاثة.
١١. ح: أخذهما بحسب.
١٢. ح: بحسب.
١٣. ح: و التضاهي و التشابه.
١٤. ح: ـ حيث.
١٥. ح: على الثاني.
١٦. ح: ـ لدى الناقد البصير.
١٧. ح: ـ المعلّم الثالث.
١٨. راجع ص ٢١٩.
١٩. ح: بمثال آخر.
٢٠. ق: حيث إنّ الأوسط.

وجودهما فی نفسهما باعتبارٍ مّا لكنّه لايصحّ أن يكون علّةً لثبوت الأكبر للأصغر: لأنّ[١] الذاتي ثابت لذي الذاتي من دون علّةٍ و علّيةٍ مطلقاً ـ كما حقّق[٢] في مظانّه ـ فيحتاج إلى[٣] تصحيحه بضربٍ من التكلّف؛ و ذلک بأن يقال: إنّ علّية الأوسط لثبوت الأكبر للأصغر من حيث تعيين[۴] مرتبته مقيسةً[۵] إليه و ما[۶] نحن بصدده من المثال: «انّ هذه الخشبة محترقة و كلّ[٧] محترق فقد مسّته النار» و ذلک لأنّ[٨] الإحتراق و إن كان معلولاً لمساس النار من حيث وجودهما[٩] في نفسهما[١٠] لكنّه علّة[١١] لثبوت مساس النار لها من حيث[١٢] ثبوتهما[١٣] الرابطي للخشبة.[١۴]

لايخفى جواز[١۵] أن يكون عدم المعلول[١۶] علّةً لثبوت عدم علّته للشيء[١٧] و إن كان في نفسه معلولاً لعدم علّته[١٨].

و الحاصل:[١٩] انّ رفع العلّة يوجب رفعَ المعلول، و انّ رفع المعلول لايوجب رفعَ العلّة، بل يكون قد انتفت حتّى[٢٠] ارتفع المعلول؛ فرفع العلّة و إثباتها سببُ رفعِ المعلولِ و إثباتِه، و رفعُ المعلول و إثباتُه دليلُ رفعِ العلّةِ و إثباتِه.[٢١]

و من البيّن من ذلک[٢٢] أن لايكون[٢٣] عدم المعلول بثبوته الرابطي علّةً لثبوت عدم علّته للشيء.

---

١. ح: حيث انّ.
٢. ح: ثبوت الذاتي لذي الذاتي مستغنى عن العلّة مطلقاً حسب ما حقّق.
٣. ح: في.
۴. ح: علّيته لتعيين.
۵. ق: مرتبه نظراً.
۶. ح: و ممّا.
٧. ح: + ما هو.
٨. ح: و ذلک حيث.
٩. ح: بحسب وجودهما.
١٠. ق: في نفسه.
١١. ق: ـ علّة.
١٢. ح: بحسب.
١٣. ح: ثبوتها.
١۴. ح: + فأحسن تدبّره لتعرف أنّه يصحّ.
١۵. ح: ـ لايخفى جواز.
١۶. ق: عدم المعلوم.
١٧. ق: الشيء.
١٨. ح: + كذلک قال بهمنيار في التحصيل.
١٩. ح: ـ و الحاصل.
٢٠. ق: متى.
٢١. ح: + انتهى كلامه؛ محمولاً على.
٢٢. ح: ـ و من البيّن من ذلک.
٢٣. ق: أن يكون.

فإن قلت: إنّه لايصحّ القول[١] بذلك لانتفاء التميّز في العدم.

قلت: إنّ للعدم اعتبارات:

أحدها: بما هو عدم.

و ثانيها: بما هو متمثّل في الذهن.

و ثالثها: بما هو مضاف إلى الملكات[٢].

و عدم صحّة جريان ذلك فيه بالإعتبار الأوّل لايستلزم عدمَ صحّته على التقديرين. قال الشيخ في الشفاء[٣]: «إنّ قولنا: «عدم فعدم» قد يقصد منه أنّ حضور كلّ منهما عند العقل يوجب حضورَ الآخر عنده، و هو بهذا المعنى صادق سواء كان الملزوم هو عدم المعلول و لازمه عدم علّته أو عكسه.» فأحسِن تعقّله فإنّه بذلك حقيق.

[۵۵] قال: «أليس اليقين إنّما هو»

أقول: يعنى[۴] أنّ المعتبر في اليقين بالشيء أُمور أربعة: اثنان منها يتعلّقان بالمعلوم و آخران يتعلّقان بالعلم.

أمّا الأوّلان: فوجود[۵] المعلوم و وجوبه؛ و أمّا الآخران: فدوام[۶] العلم به و استحالة أن لايكون و أشار إليه[٧] بـ«العقل[٨] المضاعف»؛ و في قوله: «علماً دائماً» إشارة لطيفة[٩] إلى أنّ دوام العلم لايستلزم دوامَ معلومه.

و الحاصل:[١٠] انّ المعتبر فى المعلوم وجوده و وجوب وجوده معاً ـ سواء كان ذلك دائمياً أو موقّتياً ـ[١١] على ما نصّ عليه الرئيس في البرهان من الشفاء.

---

١. ق: لا يصحّ أن يقال.

٢. ق: الملكة.

٣. ح: على التقديرين حسب ما قد استبان في الطبقات؛ فلذا تسمع الرئيس انّه يقول.

۴. ح: إشارة ملكية.

۵. ح: فهما وجود.

۶. ح: فهما دوام.

٧. و إليه الإشارة بقوله.

٨. ق و ح: بعقل.

٩. ق: ـ لطيفة.

١٠. ح: و بالجملة.

١١. ق: دائماً أو موقّتاً.

و توقيته لايستلزم[١] توقيتَ العلم اليقيني به و عدم دوامه، كيف لا[٢] و انّ[٣] العلم التامّ بذلك الشيء و إن لم يكن[۴] موجوداً في ذلک الحدّ فلذا قيل:[۵] إنّ حضور علّة الشيء أولىٰ في العلم بذلک الشيء مهيّةً و وجوداً[۶] من حضوره؛ و ذلک على خلاف ما عليه حضور المعلول في العلم بعلّته و إن كان لعلّته الوجوب بالقياس إليه.[٧]

قال الشيخ[٨] في تعاليقه[٩]: «هو[١٠] يعقل الأشياء دفعةً واحدةً[١١] من غير أن يتكثّر بها[١٢] في جوهره أو تتصوّر[١٣] في[١۴] حقيقة ذاته ـ تعالى[١۵] ـ بصورها، بل تفيض عنه[١۶] صورها[١٧] معقولة و هو أولىٰ بأن يكون عقلاً من تلک الصور الفائضة عن عقليته، و لأنّه يعقل[١٨] ذاته و انّه مبدأ لكلّ[١٩] شيء فيعقل[٢٠] من ذاته كلّ شيء»[٢١] انتهى كلامه[٢٢] على وفاق ما عليه[٢٣] المعلّم الثاني من أنّ الأوّل[٢۴] يعقل ذاته. فإن كان ذاته بوجهٍ مّا هو الموجودات كلّها فإنّه إذا عقل ذاته عقل بوجهٍ مّا الموجودات كلّها؛ لأنّ ساير الموجودات إنّما اقتبس كلّ واحد منها الوجود[٢۵] عن وجوده؛ و بقوله[٢۶] في خصوصه: «إنّ واجب الوجود مبدأ كلّ فيض و هو ظاهر ـ أي عالم بذاته غير غائب عنه ـ[٢٧] فيقال: الكلّ من ذاته حيث لا كثرة فيه.»[٢٨]

---

١. ح: و موقّتيته لاتستلزم.
٢. ق: ـ لا.
٣. ح: + العلم بكُنه مبدأ الشيء و حقيقته هو.
۴. ق: + ذلک.
۵. ح: موجوداً في ذلک الوقت لأنّ.
۶. ق: ـ مهيّةً و وجوداً.
٧. ق: ـ و ذلک على خلاف ما ... بالقياس إليه.
٨. ح: قال الرئيس.
٩. ق: ـ في تعاليقه.
١٠. الشفاء: فهو لذلک.
١١. ق و ح: ـ واحدة.
١٢. ق و ح: منها.
١٣. ق و ح: يتصوّر.
١۴. ق و ح: ـ في.
١۵. الشفاء: ـ تعالى.
١۶. ح: عنها.
١٧. ق: ـ بل تفيض عنها صورها.
١٨. ق: تعقل.
١٩. الشفاء: كلّ.
٢٠. ق و ح: يعقل.
٢١. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع) ص ٣۶٣.
٢٢. ق: ـ انتهى كلامه.
٢٣. ح: انتهى كلامه تباعاً لما عليه.
٢۴. ح: المعلّم الثاني في بعض رسائله بقوله فالأوّل.
٢۵. ق: للوجود.
٢۶. ق: و قد وقع منه.
٢٧. ق: ـ أي عالم بذاته غير غائب عنه.
٢٨. ق: + و قوله: «و هو ظاهر» أي غير غائب عن ذاته؛ ح: + و إليه الإشارة بقول من قال.

و ما في عبارات بعض القدماء من[١] أنّ وحدة الكلّ حقيقية و كثرته اعتبارية؛ و ذلك حيث إنّ جميع تلك الأشياء بوجودها[٢] العلمي هو هو لا غيره؛ فتكون لها وحدة حقيقية وجوبية قيّومية.[٣]

و بالجملة: انّها بتلك الحيثية متقدّسة عن غمام كثرة الذات و الصفات، صافية عن كدر الإعتبارات و الحيثيات.[۴]

و أمّا وجودات تلك الأشياء[۵] المتكثّرة فهي اعتبارات[۶] و هويّات جوازية.

فقد بان[٧]: أنّه يصحّ باعتبار وجودها العلمي كونها أزليةً أبديةً لايعتريها شَوبُ تغيّرٍ و لايدانيها شائبةُ تبدّلٍ.[٨]

و ما وقع عن المصنّف ـ دام ظلّه ـ من أنّ اعتبار[٩] وجود المعلول و وجوبه في العلم اليقيني ليس الّا إظهاراً لصحّة المجعولية و المعلولية[١٠] لا وجوده و وجوبه بالفعل في العلم اليقيني به من تلقاء[١١] العلم بعلّته.

و قد وقع[١٢] في كلام فاتح الأوصياء و إمام الأولياء ـ صلوات اللّه عليه ـ[١٣] في خطبة له[١۴] من كتاب نهج البلاغة[١۵] بقوله ـ العزيز ـ[١۶]: «كان ربّاً إذ لا مربوب و إلهاً إذ لا مألوه[١٧] و عالماً إذ لا معلوم و سميعاً إذ لا مسموع»[١٨] و[١٩] نظائره كثيرة و في كلام [الإمام] بالحقّ،

---

١. ح: ـ و ما في عبارات بعض القدماء من.
٢. ح: بحسب وجودها.
٣. ح: قيّومية وجوبية.
۴. ح: ـ و بالجملة انّها بتلك .... عن كدر الإعتبارات و الحيثيات.
۵. ح: و أمّا وجوداتها العينية.
۶. ح: اعتبارية.
٧. ح: فقد استبان.
٨. ح: + مع أن ليس لشيء منها وجود؛ لذا تسمع أنّ الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود و ان كان ما شمّ رائحة الوجود إلّا الأعيان الثابتة. و من تضاعيف الكلام قد استبان أنّ اعتبار المصنّف دام بقائه.
٩. ح: ـ و ما وقع عن المصنّف دام ظلّه من أنّ اعتبار.
١٠. ق: ـ المعلولية.
١١. ق: من حيث.
١٢. ح: فلذا قد وقع.
١٣. ح: ـ في كلام فاتح الأوصياء و إمام الأولياء، صلوات اللّه عليه.
١۴. ح: ـ له.
١۵. ق: ـ من كتاب نهج البلاغة.
١۶. ق: ـ العزيز.
١٧. ق: ماله.
١٨. بحارالأنوار، ج ۴، ص ٣٠۵.
١٩. ح: + بقوله الشريف القدسي المذكور في كتاب الكليني: «إنّه أحاط بالأشياء علماً قبل كونها؛ فلم‌يزدد بكونها علماً علمه قبل أن يكوّنها كعلمه بها بعد تكوينها» و بقول أبي عبداللّه عليه السلام في هذا الكتاب أيضاً.

الناطق، جعفر بن محمّد الصادقعليه السلام[1]: «إنّه لم يزل اللّه ـ عزّ و جلّ ـ ربّنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور؛ فلمّا أحدث الأشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور.[2]»[3]

فقد بان: أنّ الشريعة الحقّة و الطريقة الحكمية سواسيّان في ذلک المدّعى. قال الشيخ في إلهيات كتابه الشفاء[4]: «إنّ ذاته ـ تعالى ـ لو لم يعقل الأشياء إلى أن يوجد يكون لايعقل من نفسه أنّه مبدأ على الترتيب إلّا عندها؛ فلايصير مبدأً؛ فلايعقل ذاته؛ لأنّ ذاته من شأنها أن يفيض عنها كلّ وجود[5].»[6]

فإن قلت: إنّ الشيخ ذكر[7] فى كتابه[8] النجاة: «انّه ليس على الفاسدات برهان»[9] مع أنّ المعتبر في العلم اليقيني بالشيء وجوده مطلقاً و إن كان فى وقتٍ مّا و هل هو إلّا فاسد متغيّر. فكيف التوفيق بينه و بين ما حقّقه الرئيس هنالک بقوله:[10] «انّه ليس على الفاسدات برهان؛ لكون المعتبر فيه اليقين الدائم[11] و ليس في شيء من الفاسدات عقد دائم؛ لأنّ المقدّمات الصغرى في القياسات على الفاسدات لاتكون[12] دائمةَ الصدق؛ فلاتكون[13] برهانيةً. فبيّن أنّه لا برهان عليها و لا حدّ. فإنّا سنوضح أنّ البرهان و الحدّ[14] متشاركان في

---

۱. ح: ـ نظائره كثيرة و في كلام بالحقّ الناطق جعفر بن محمّد الصادقعليه السلام.

۲. ح: + نظائر ذلک أكثر من أن يحصى كما لايخفىٰ على الورىٰ. و قد أشار المصنّف إلى جملة ذلک إشارات قدسية على محاذاة ما عليه رئيس الصناعة و ذلک حيث قال في إلهيات شفائه.

۳. الكافي، ج ۱، ص ۱۰۷.

۴. ح: ـ فقد بان أنّ الشريعة ... كتابه الشفاء.

۵. ح: + و لنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: انّه قد حقّق.

۶. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع ص ۳۶۴): «فيكون لا يعقل من نفسه أنّه مبدأ ذلک الشيء على الترتيب إلّا عندما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته؛ لأنّ ذاته من شأنها أن يفيض عنها كلّ وجود.»

۷. ح: ـ فإن قلت: إنّ الشيخ ذكر.

۸. ح: كتاب.

۹. النجاة، ص ۱۴۳.

۱۰. ق: و هل هو إلّا فاسد متغيّر لكن يجامع ما قاله هنالک من.

۱۱. النجاة: فصل في أنّه ليس على الفاسدات برهان: البرهان يعطي اليقين الدائم.

۱۲. ق: لايكون.

۱۳. ق: فلايكون.

۱۴. ح: الحدّ و البرهان.

الأجزاء؛ فما لا برهان عليه فلا حدّ له[۱].»[۲] هذا كلامه.

و غاية ما يمكن أن يقال في وجه التوفيق هو:[۳] انّ للفاسدات اعتبارين:

أحدهما: كونها بما هي فاسدة.

و ثانيهما: بما هي موجودات غير زمانية.[۴]

و استحالة كون البرهان[۵] عليها بالإعتبار الأوّل لاينافي كونَه عليها بالإعتبار الثاني و من هيهنا قال:[۶] «الفاسدات بما هي فاسدة غير معقولة» مع أنّه «لا يعزب عن علمه تعالى[۷] مثقال ذرّةٍ في الأرض و لا في السماء»[۸] و تفصيل ذلک في ما علّقتُه على فنّ إلهيات كتاب الشفاء.[۹]

[۵۶] قال: «نعم العلم التامّ بجوهر ذات المعلول» إلى قوله[۱۰]: «بل هي على شاكلة أُخرى»

أقول: يشير بذلک[۱۱] إلى أن علّة الشيء قسمان[۱۲]: صدورية و تأليفية.[۱۳] فالأوّل هو الفاعل لا غير؛ لأنّ[۱۴] الشرائط المصحّحة للتأثير[۱۵] من تتمّته؛[۱۶] و الثاني هو[۱۷] جوهريات الشيء و ذاتياته؛ فالعلم بتمام ذات المعلول[۱۸] علمٌ بتمام جوهرياته؛ لكونها[۱۹] هو و

---

۱. النجاة: + و كيف يكون له حدّ و إنّما يتميّز بالعوارض الغير المقوّمة؛ فأمّا المقوّمات فمشتركة لها.
۲. النجاة، ص ۱۴۳.
۳. ح: و الذي يمكن أن يقال في التوفيق بين أمثال هذا المقال.
۴. ح: بما هي دهرية.
۵. ح: و عدم البرهان عليها.
۶. ح: بالإعتبار الثاني؛ فلذا تسمع أنّ.
۷. ح: عن علم ربّها.
۸. اقتباس من كريمتَي: ﴿ لايَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الأَرْضِ ﴾ [سبأ / ۳] و ﴿ وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّکَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَ لا فِي السَّمَاءِ ﴾ [يونس / ۶۱].
۹. ح: و لا في السماء، كما يحكم به هو و غيره من الرؤساء؛ فتأمّل.
۱۰. ح: + الشريف.
۱۱. ح: إشارة
۱۲. ح: على قسمين.
۱۳. ح: علّة صدورية و علّة تأليفية.
۱۴. ح: حيث انّ.
۱۵. ق: لتأثير.
۱۶. ح: الشرائط الفاعلية من مصحّحات فاعليته.
۱۷. ح: - هو.
۱۸. ق: المعلوم.
۱۹. ق: كونها.

لكونه[١] هي؛[٢] و كون العلم بالمعلول هو العلم بعلّته التأليفية لا يستلزم أن يستلزم العلمُ به العلمَ بعلّته الضرورية؛ لكونه شأناً[٣] من شؤونها و ظلّاً من أظلالها.[٤]

فإن قلت: من المستبين[٥] أنّ خصوصية المعلول و تميّزه ليس إلّا لخصوصية مبدئه الصدوري و تميّزه الواقعي[٦]؛ فيصحّ أن يحصل العلم به من تلقائه.

قلت: إنّ الفرق بين ما يترتّب المعلول عليه و بين دلالته عليه بيّن؛ فلا يلزم من عدم ترتّبه إلّا على خصوصية علّته الصدورية الفاعلة[٧] عدمُ دلالته إلّا عليها بخصوصها؛ فأحسن تدبّره.[٨]

[٥٧] قال: «فاعلمن أنّه ربّما ينعقد برهان يقيني[٩] يثمر العقل المضاعف»

أقول: يعني بذلك بيان أنّه لا تدافع بين ما يتراأى من كلامَي الشيخ في فنّ البرهان من كتابه[١٠] الشفاء، حيث إنّه حكم فيه[١١] تارةً بامتناع حصول العلم اليقيني إلّا من سبيل اللّم[١٢] و أُخرى[١٣] بحصوله من إلانّ على الإطلاق مع أنّ الأوسط فيه أحد المعلولين نظراً إلى الأكبر.[١٤]

و وجه التوفيق:[١٥] انّ الأوسط و إن كان معلولاً لكن العقل ربّما ينتقل من ذلك إلى علّته و منها إلى ذلك المعلول الآخر و ثبوته للأصغر فيكون إنّاً على صحابة لِمٍّ.[١٦]

---

١. ق: كونه.
٢. ح: + إلّا بنحوٍ من الملاحظات العقلية و الإلتفاتات الإجمالية و التفصيلية.
٣. ق: - شأناً.
٤. ق: - و ظلّاً من أظلالها.
٥. ق: - من المستبين.
٦. ق: تميّزه السببي.
٧. ح: الّا على علّة صدورية متعيّنة.
٨. ق: - فأحسن تدبّره.
٩. ق و ح: - يقيني.
١٠. ح: إشارة إلى دفاع التدافع من كلامَي الرئيس في برهان.
١١. ق: حيث حكم.
١٢. ح: السبيل اللمّي.
١٣. ق: تارةً.
١٤. ح: أحد المعلولين مقيس إلى الآخر.
١٥. ح: و وجه الدفع.
١٦. ح: وجه الدفع انّ حصول اليقين هيهنا ليس إلّا من السبيل اللمّي؛ لجواز أن يتحدّس من ذلك المعلول الذي وقع حدّاً أوسطاً إلى العلّة الجاعلة لهما؛ فالإنتقال من أحدهما إلى الآخر انتقال من العلّة بالحقيقة إليه.

و لكن بقي هيهنا شيء و هو انّه ذكر في هذا الفنّ[١] أيضاً ما يظهر منه حصول اليقين بالشيء من تلقاء العلم بمعلوله و ذلک حيث[٢] قال[٣]: «و كفى سقوطاً بقول من يقول إنّ ما لاتعرف[٤] له علّة لايكون به يقين؛ فإنّه يوجب أن لايكون له يقين بالباري؛ إذ لا سبب لوجوده؛ فليعرف أنّه ضايع السعي في طلب العلم؛ إذ هو فاقد للشيء الذي يطلب له العلم و هو اليقين بالباري تعالى جدّه.» انتهى كلامه[٥]؛ و تمام تحقيقه في ما علّقته على فنّ البرهان من كتاب الشفاء.[٦]

و يمكنک بما تعلّمت ما عليه شاكلة علّية الأوسط في برهان اللمّ، و معلولية الأكبر بحسب وجوده الرابطي أن تحكم بأنّ هذا الكلام إشارة إلى بطلان ذهاب من ذهب إلى أنّ المعتبر فيه أن يكون الأوسط فيه بحسب وجوده في نفسه علّة للأكبر كذلک؛ و ذلک حيث إنّه يلزم منه أن لايكون له يقين بالباري؛ إذ لا سبب له بحسب وجوده في نفسه؛ لكونه مسبّباً للأسباب على الإطلاق و مبدأ المبادي بالإستحقاق.

نعم انّ المعتبر فيه أن يكون للأوسط بحسب وجوده الرابطي للأصغر علّية للأكبر بحسب ثبوته للأصغر؛ و حصوله فيه ـ تعالى قدسه ـ لاينافي ذلک؛ تدبّر في المرام فإنّه من مزالق الأقدام و اللّه المستعان و عليه التكلان.[٧]

[۵۸] قال[٨]: «تلزم[٩] ذاته لنفس مهيّته»

أقول: يشير بذلک إلى ما سبق[١٠] من كون الحيثيات في درجة واحدة[١١] بحسب

---

١. ح: هذا الكتاب.
٢. ق: ـ ما يظهر منه حصول اليقين بالشيء من تلقاء العلم بمعلوله و ذلک حيث.
٣. ق: بقوله.
۴. ق: لايعرف.
۵. ق: ـ كلامه.
۶. ح: ـ و تمام تحقيقه في ما علّقته على فنّ البرهان من كتاب الشفاء.
٧. ق: ـ و يمكنک بما تعلّمت ... و عليه التكلان.
٨. ح: و قوله الشريف.
٩. ق: يلزم.
١٠. ح: إشارة إلى ما علمت سابقاً.
١١. ح: ـ واحدة.

الواقع[1] و إن لم يكن كذلك[2] بالذات؛ و ذلك على ما عليه شاكلة المتلازمات التي هي المعلولات؛ فأحسن تذكّره.[3]

[۵۹] قال[4]: «اللزوم الخفيّ اللمّية حدّاً[5]»

أقول:[6] بما علمته سابقاً من الأُصول يمكنك أن تعلم أنّ هيهنا مسلكاً لمّياً؛ و ذلك[7] انّ المادّة لمّا كانت سبباً لعدم تعقّل ما يشمل عليها[8] فيكون عدمها[9] سبباً لعدم عدم تعقّله[10] بحسب وجوده الرابطي أيضاً[11]. فقولنا وجوده لذاته يجوز أن ينتقل منه إلى ما هو سببه الواقعي.[12]

[۶۰] قال[13]: «بل أغدف»

أقول: يعنى أنّ[14] هذه الكلمة قد وقعت في كلمات المتأخّرين ولكن[15] قد[16] حرّفوها عن مواضعها[17] كما لايخفى على المتصفّح. قال صاحب النهاية مع علوّ شأنه في هذه الصناعة:[18] «أغْدَفَ الليلُ سُدُولَه إذا أظلم»[19] و فى الصحاح:[20] «أغدفتْ المرأة قناعَها أي أرسلته على وجهها، و أغدف الليلُ أي أرخى سُدُولَه».[21]

---

۱. ح: + لا.
۲. ح: ـ و إن لم يكن كذلک.
۳. ق: ـ فأحسن تذكّره.
۴. ح: و قوله الشريف.
۵. ق: جداً.
۶. ح: + و.
۷. ح: يمكنك أن تعرف اللمّية هيهنا بالنظر الغوري؛ و ذلک حيث.
۸. ح: سبباً للاتعقّل الشيء المادّي.
۹. ق: عدمه.
۱۰. ح: سبباً للالا تعقّله.
۱۱. ق: ـ أيضاً.
۱۲. ح: فقولنا وجوده لذاته ممّا ينتقل عنه إلى ما هو السبب الواقعي.
۱۳. ح: و قوله الشريف.
۱۴. ح: إشارة إلى أنّ.
۱۵. ح: ـ ولكن.
۱۶. ح: ـ قد.
۱۷. اقتباس من كريمة ﴿ يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ﴾ [النساء / ۴۶، المائدة / ۱۳].
۱۸. ق: قد حرّفوها عن مواضعها كما يظهر من النهاية.
۱۹. النهاية، ج ۳، ص ۳۴۵.
۲۰. ح: و قد ذكر صاحب الصحاح.
۲۱. الصحاح، ج۳، ص ۱۴۰۹.

[٦١] قال[١]: «فأمّا القياس الخلف فلاينعقد منه الّا برهان إنّ»

أقول: يعني أنّه لمّا أُخذ في ذلك نقيضُ المدّعى مقدمّاً فلايصحّ كونه سبباً لهـا و إلّا لكان[٢] أحد النقيضين سبباً للآخر.

و بالجملة: انّ قياس الخلف ما[٣] يكون المقصود[٤] منه إثباتَ المطلوب بإبطال نقيضه؛ و ذلك بأن يؤلّف من نقيض المطلوب[٥] و مقدمة موضوعة[٦] لا نزاع[٧] فيها؛ فـينتج نـقيض المطلوب فيعرف منه صدقه.

فلذا تسمع الفرق بينه و بين المستقيم تارةً بأنّه يتوجّه أوّلاً إلى إنتاج أمر ظاهر الفساد ليدلّ فساده على فساد نقيضه، و هو يدلّ على صحّته؛ و أمّا المطلوب في الثـاني فـهو المتوجّه إليه أوّلاً و بالذات.

و تسمع تارةً أُخرى أنّ مقدّماته موافقة للمطلوب و لنقيضه أيضاً؛ و من هيهنا تبيّن لك أنّه مركّب من القياسين: استثنائي و اقتراني على ما عليه المصنّف و الرئيس؛ و أمّا مـن ذهب إلى أنّه مركّب من الإستثنائيات فبئس المصير.[٨]

قال الشيخ في النجاة: «قياس الخلف هو الذي تبيّن فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه؛ فيكون هو[٩] بالحقيقة مركّباً من قياس اقتراني و قياس استثنائي. مثاله: إن لم يكن «كلّ ا ب» حقّاً فنقيضه و هو «ليس كلّ ا ب» حقّ لكن «كلّ ج ب». فهذا الإقتران من شرطي و حملي؛ و من جملة ما سلف ذكره ينتج: «إن لم يكن كلّ ا ب؛ فليس كلّ ا ج» ثمّ تجعل النتيجة مقدّمة[١٠] و يستثنى: «لكن كلّ ا ج» و هو نقيض التالي؛ ينتج نقيض المقدّم

---

١. ح: و قوله الشريف.
٢. ح: فإشارة إلى أنّه لمّا أُخذ فيه نقيض المدّعى مقدمّاً فلايصحّ أن يكون سبباً للمدّعى و الّا لصحّ جعل.
٣. ق: ـ الخلف ما.
٤. ح: المطلوب.
٥. ح: من نقيضه.
٦. ق : بموضوعه.
٧. ح: + لأحد.
٨. ق: ـ فينتج نقيض المطلوب فيعرف منه صدقه ... فبئس المصير.
٩. ح: فتكون هي.
١٠. النجاة: + تاليه.

و هو « إنّ كلّ ا ب ».»[1]

[۶۲] قال[2]: «و كذلک القياس المقسّم»

أقول: لأنّ[3] الأوسط فيه جميع[4] جزئيات أمر كلّي بأسرها لإثباته لكلّي آخر؛ و من الظاهر[5] أنّها من الأُمور الخارجة[6] عنه[7] و العرضيات الطارئة الغير الصالحة للعلّية[8] و إن كان هو ذاتياً لها؛[9] فلايكون هذا[10] القياس المشتمل عليها[11] الّا إنّاً؛ و أمّا إذا وقع أكثر الجزئيات[12] لذلک الأمر الكلّي حدّاً وسطاً فلايصحّ للدليلية؛[13] لأنّه[14] لا يثمر الظنّ القويّ.[15]

فلذا تسمع الرئيس انّه يقول:[16] « انّ[17] الإستقراء هو حكم على كلّي لوجود ذلک الحكم في جزئيات ذلک الكلّي؛ أمّا كلّها و هو الإستقراء التامّ و أمّا أكثرها و هو الإستقراء المشهور؛ فكأنّه يحكم بالأكبر[18] على الأوسط[19] لوجود الأكبر في الأصغر. مثاله: إنّ كلّ حيوان طويل العمر فهو قليل المرارة؛ لأنّ كلّ حيوان طويل العمر فهو مثل إنسان أو فرس أو ثور، و الإنسان و الفرس و الثور قليل المرارة؛ و من عادتهم أن لايذكروه على هذا النظم بل يقتصرون[20] على ما هو[21] كالصغرى أو ما هو كالكبرى.»[22]

---

۱. النجاة، صص ۱۰۰ ـ ۱۰۱.
۲. ح: و قوله الشريف.
۳. ح: و ذلک حيث إنّه قد وقع.
۴. ق: ـ جميع.
۵. ح: من المستبين.
۶. ق: انّها أُمور خارجة.
۷. ح: ـ عنه.
۸. ق: ـ و العرضيات الطارئة الغير الصالحة للعلّية.
۹. ح: ـ و إن كان هو ذاتياً لها.
۱۰. ح: ـ هذا.
۱۱. ق: ـ المشتمل عليها.
۱۲. ق: إذا وقع أكثرها كذلک.
۱۳. ق: ـ لذلک الأمر الكلّي حدّاً وسطاً فلايصحّ للدليلية.
۱۴. ق: فلأنّه.
۱۵. ق: + و الحاصل.
۱۶. ق: ـ فلذا تسمع الرئيس انّه يقول.
۱۷. النجاة: ـ انّ.
۱۸. ق و ح: الأكبر.
۱۹. النجاة: الواسطة.
۲۰. ق و ح: يقتصر.
۲۱. ق: + هو؛ ح: + ما هو.
۲۲. النجاة، صص ۱۰۶ ـ ۱۰۷.

[۶۳] قال[۱]: «**تصحيح: إنّ أقواماً يتأمّلون**»

أقول: و الحاصل: انّ مراتب النفوس متفاوتة في العرفان حيث يقولون تارةً[۲]: «ما رأينا شيئاً إلّا رأينا اللّه بعده» ثمّ ربّما يترقّون[۳] عن هذه المرتبة إلى: «ما رأينا شيئاً إلّا رأينا اللّه فيه أو معه» و قد أخبر عن هذا المقام بعض الأعلام بقوله[۴] (شعر):

تجلّىٰ لي المحبوب من كلّ وجهة　　　فشاهدته في كلّ معنى و صورة

ثمّ عن هذه المرتبة إلى: «ما رأينا شيئاً إلّا رأينا اللّه قبله» ثمّ عن هذه المرتبة إلى: «ما رأينا شيئاً سوى اللّه» و قد أشار إلى المقام الأوّل بقوله ـ دام ظلّه ـ:[۵] «و هم أصاحيب سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم»[۶] الآية،[۷] و إلى المقام الثالث[۸] بقوله: «يستشهدون بالحقّ على الخلق»[۹] و إلى المقام الرابع[۱۰] بقوله: «و يبصرون بأبصار عقولهم من كلّ شيء وجهَه الكريم»[۱۱]. ثمّ إنّه لم يشر إلى المقام الثاني و هو مقام الحدس.[۱۲]

و تفصيل المرام بضرب آخر من[۱۳] الكلام: انّ أوّل هذه المراتب[۱۴] إشارة إلى الإستدلال بما عداه ـ تعالى ـ[۱۵] عليه؛ و ثانيها إلى التحدّس به؛ و ثالثها[۱۶] إلى الإستدلال منه ـ تعالى ـ على غيره[۱۷]؛ و رابعها[۱۸] إلى الفناء في ساحة الكبرياء و لعلّ هذا هو[۱۹] الإبتلاء بأحسن البلاء على ما روي عن صادق آل محمّد عليهم السلام:[۲۰] «إنّ البلاء الحسن هو أن

---

۱. ح: و قوله الشريف.
۲. ح: و بالجملة انّ مراتب الأنفس الإنسية متفاوت بحسب الكمالات الملكية على ما ينادي عليه لسان أهل العرفان بقول.
۳. ثمّ يترقّى.
۴. ق: ـ و قد أخبر عن هذا المقام بعض الأعلام بقوله.
۵. ح: سوى اللّه؛ و ذلک على أن تكون الأولى إشارة إلى ما سلكه المصنّف ـ دام بقائه ـ بقوله.
۶. راجع، ص ۲۲۵.
۷. ق: ـ و في أنفسهم الآية.
۸. ح: الآية، و الثالثة إلى ما سلكه.
۹. راجع، ص ۲۲۵.
۱۰. ح: الخلق و الرابعة إلى ما سلكه.
۱۱. راجع، ص ۲۲۵.
۱۲. ق: + فأصل.
۱۳. ق: ـ و تفصيل المرام بضرب آخر من.
۱۴. ح: الدرجات.
۱۵. ح: + قدسه.
۱۶. ح: التحدّس به و الثانية.
۱۷. ق: بل غيره.
۱۸. ح: و الرابعة.
۱۹. ح: ـ لعلّ هذا هو.
۲۰. ق: بأحسن البلاء و قد ورد.

يفني العبيد[1] في نفوسهم و تبقيتهم بعد فنائهم من نفوسهم.»

و الحاصل: انّ هذا مقام المقرّبين و مشرب عباده المخلصين الذين غرقوا في تـيّار الوجد فانين مجرّدين، و عن إنّياتهم و تعيّناتهم منسلخين، و في الحقّ منغمسين، و بذاته قائمين، و ببقائه بعد فنائهم باقين، و بصفات جماله و جلاله متّصفين، و بمحبّته إيّاه محبّين محبوبين؛ يسكنون تحت قبابه و يشربون من صفو شرابه، قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿ إنَّ الأبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ[2] مِزَاجُهَا كَافُوراً عَيْنَاً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيْرَاً ﴾[3].

ثمّ لا يبعد أن يكون المراد من الظلمات في قوله ـ عزّ من قائل ـ: ﴿ ظُلُمَاتٍ ثَلاثٍ ﴾[4]:

ظلمة عالم الجسمانيات المظلمة الكثيفة.

و ظلمة عالم الروحانيات التي هي نور نظراً إلى الجسمانيات و ظلمة بالنسبة إلى العالم الربّاني.

و ظلمة ثالثة هي ظلمة نشأت من أنانية السابر و هي أعظم الظلمات، وجودک ذنب لا يقاس به ذنب.

و إذا خلص العارف من هذه الظلمات الثلاث فقد وصل إلى الماء الصافي السرمدي الذي هو ماء الحيوة الحقيقة الطيّبة؛ قال ـ تعالى ـ: ﴿ لأسْقَيْنَاهُمْ مَآءً غَدَقَاً ﴾[5].[6]

و إلى هذا المقام قد أشار بعض الأعلام حيث[7] قال: «نظرتُ إلى ربّي بعين اليقين بعد ما صرفني عن غيره و أضائني[8] بنورٍ ربّانيٍّ؛ فأراني عجائب من سرّه و أراني هويّته؛ فنظرت بهويّته إلى أنانيتي؛ فزال نوري بنوره و عزّي بعزّته و قدرتی بقدرته؛ فغيّرني عن أنانيتي و أزالني بهويّته عن هويّتي و أراني هويّته فرداً؛ فنظرت إليه بهويّته؛ فلمّا نظرت إلى الحقّ

---

۱. ح: العبد.
۲. ق: ـ كان.
۳. الإنسان / ۵ ـ ۶.
۴. الزمر / ۶.
۵. الجنّ / ۱۶.
۶. ح: ـ و الحاصل انّ هذا مقام المقرّبين... لأسقيناهم مآءً غدقاً.
۷. ح: و قد أخبر مِن هذا المقام مَن.
۸. ق: أضاني.

بالحقّ فبقيت مع الحقّ بالحقّ.[۱] » و من الظاهر أنّه لا حلول و لا اتّحاد مع القيّوم الواجب بالذات.[۲]

قال الشيخ السهروردي بعد إتمام الدليل على استحالة ذلك الإتّحاد: « إنّه لا مانع[۳] عن امرٍ أقوله و هو انّ النفس و إن لم تكن في البدن لكن لمّا كان بينها و بين البدن علاقة شديدة[۴] أشارت بـ« أنا » إلى البدن حتّى أنّ أكثر النفوس نسيت أنفسها و ظنّت أنّ هويّاتها هي البدن. كذلک لا مانع من أن تحصل لنفس مع الباري علاقةٌ شوقيةٌ نوريةٌ لاهوتيةٌ يحكم عليها شعاع قيّومي طامس يمحو عنها الإلتفات إلى شيء بحيث يشير إلى مبدئها بـ« أنا » إشارةً روحانيةً؛ فتستغرق[۵] الإنّيات. »

و ما قيل:[۶] « سبحاني سبحاني ما أعظم شأني » محمول على هذا المعنى؛[۷] حيث إنّه ما رأى إلّا المتقدّس الحقّ الجواد المطلق.[۸]

ثمّ من تضاعيف البيان قد لاح[۹] أنّ توحيد خواصّ الخواصّ هو أن لا هو إلّا هو، على ما نطق به لسان الحال بالعرفان[۱۰] و أشار إليه القرآن[۱۱] بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[۱۲] حَيثُ إنّه قد وقع[۱۳] بعد قوله ـ عزّ من قائل ـ:[۱۴] ﴿وَ لا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ﴾[۱۵].

ففيه تنبيه[۱۶] على أنّه أوّل مراتب التوحيد؛ فإذا[۱۷] انقطع الموحّد عمّا عداه[۱۸]

---

۱. ق: ـ فغيّرني ...فبقيت مع الحقّ بالحقّ.
۲. ح: ـ و من الظاهر انّه لا حلول و لا اتّحاد مع القيّوم الواجب بالذات.
۳. ح: و نعم ما قال بعض العرفاء بعد الحكم باستحالة الإتّحاد معه ـ تعالى قدسه ـ بل لا مانع.
۴. ق: ـ شديدة.
۵. ق: يستغرق.
۶. ح: هذا و من هيهنا تبيّن سرّ ما تسمع بعض العرفاء انّه يقول.
۷. ح: ـ محمول على هذا المعنى.
۸. ق: ـ حيث إنّه ما رأى إلّا المتقدّس الحقّ الجواد المطلق. ح: + و سرّ ما قيل.
۹. ح: ـ ثمّ من تضاعيف البيان قد لاح.
۱۰. ق: ـ على ما نطق به لسان الحال بالعرفان.
۱۱. ح: الفرقان.
۱۲. القصص / ۸۸.
۱۳. ق: حيث وقع.
۱۴. ق: ـ عزّ من قائل.
۱۵. القصص / ۸۸.
۱۶. ح: فيكون تنبيهاً.
۱۷. ح: و إذا.
۱۸. ح: سواه.

فقد طلعت[١] شمس واحديّته الحقّة[٢] بشعاع «لا هو إلّا هو»[٣] فإذا نظر إلى ذرّة من الذرّات فما يرىٰ إلّا وجهه و نعم ما قيل:

خرمن هستى موهوم چنان سوزاند آتش عشق كه نه دانه بماند نه كاه

فلذا تسمع أنّ التوحيد على أربعة أقسام:[٤]

قشر، و قشر القشر، و لبّ، و لبّ اللبّ.

الأوّل: الايمان بالقول المحض، و هو قشر القشر، و هو إيمان المنافقين و العياذ باللّه منه.[٥]

و الثاني[٦]: التصديق بمعنى الكلمة، و هو القشر الثاني و هذا إيمان عموم المسلمين.[٧]

و الثالث: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف، و هو مقام المقرّبين، و ذلك بأن يرى أسباباً كثيرة ولكن مع كثرتها صادرة من الواحد القهّار.[٨]

و الرابع[٩]: أن لايرى في الوجود إلّا هو و هولبّ اللبّ، و قد يعبّر عنه العرفاء بالفناء في التوحيد الذي هو عين البقاء.

و بالجملة: انّ للإنسان درجات:

منها: درجات الرياضات السلبية التي تعبّر عنها الصوفية بدرجات التخلّق بنعوت الجلال.

و منها: درجات الرياضة المسمّاة عند المحقّقين بالترقّي في مدارج الجمال؛ فهو التخلّق بأخلاق اللّه بقدر الطاعة البشرية و المنّة الانسانية؛ و ذلك بأن يصير الانسان رؤوفاً عطوفاً رفيقاً شفيقاً؛ و هذا هو مقام الجمع.

---

١. ح: فقد سطعت له.
٢. ح: واحديّته المطلقة.
٣. ق: + و انّ توحيد أرباب التجريد هو هذا و إلّا فهو على أقسام أربعة.
٤. ق: - فإذا نظر إلى ذرّة من الذرّات ... على أربعة أقسام.
٥. ق: - و هو قشر القشر و هو إيمان المنافقين و العياذ باللّه منه.
٦. ح: الثانية.
٧. ق: - و هو القشر الثاني و هذا إيمان عموم المسلمين.
٨. ق: - و هو مقام المقرّبين ... من الواحد القهّار.
٩. ح: الرابعة؛ ق: + ما قلناه و في هذا المقام تفصيلٌ لايسعه المقام.

و قد اتّفقت كلمة العارفين على أنّ مقامات السالكين إلى اللّه لايخلو عن الفرق و الجمع؛ و أمّا الفرق ففي[1] ما سوى اللّه و أمّا الجمع ففي اللّه تعالى؛ إلّا انّ[2] النفس مادامت مشغولة باكتساب صفات الجلال و نعوت الجمال كانت في الفرق بوجهٍ مّا؛ لأنّ نظره متعلّق بنفسه و بتلك الصفات و بكيفية اكتسابها؛ و ذلک مانع عن الإستغراق التامّ.

و يحكى عن بعض العارفين عن أمره فقال: وجدت نفسي في مقام التوكّل انّه قال: إذا أفنيت عمرک في التوكّل فمتى تصل إلى اللّه؟

و أمّا المرتبة الجامعية فلاتكون إلّا بالوقوف عند بابه لا غير.

و قوله ـ دام ظلّه ـ: «فيتنازلون من جاعل التقرّر»[3] إشارة إلى نزوله من بدو سلسلة البدو إلى منتهاه، حيث إنّ التنزّل يكون بترک الأشرف و أخذ الأخسّ على هذا النسق.[4]

[٦٤] قال[5]: «آنق»

أقول: من شيء أنيق أي حَسَن يُعجِب،[6] و «الآنق» أفعل التفضيل منه.

[٦٥] قال[7]: «القدد[8]»

أقول: «القِدَّة»[9] الطريقة و الفرقة من الناس إذا كان هوى كلّ واحد على حدةٍ، يقال: كنّا طرائق قِدَداً.[10]

[٦٦] قال[11]: «أوّلاً ثبوت[12] رابطٍ يبرهن»

أقول:[13] تلخيص الكلام في هذا المرام انّ جميع الذرّات ـ من العاليات و السافلات ـ

---

١. ح: في.
٢. ح: + انّ.
٣. راجع، ص ٢٢٥.
۴. ق: ـ و بالجملة انّ للإنسان درجات ... على هذا النسق.
۵. ح: و قوله الشريف.
۶. الصحاح (ج٣، ص ١۴۴٧): مُعْجِب.
٧. ح: و قوله الشريف و.
٨. ق: القود.
٩. ق: القود.
١٠. الصحاح، ج٢، ص ۵٢٢.
١١. ح: و قوله الشريف.
١٢. ق و ح: + ما.
١٣. ق: + قد مرّ تفصيل هذا الكلام غير مرّة.

لمّا كان تحت الإمكان و هو علّة الفاقة إلى الجاعل الخارج عنها؛ فيكون تقرّراتها بحسب أنفسها و وجوداتها في ذواتها هي بعينها لجاعلها على ما ينادي به لسان قوله ـ عزّ من قائل ـ: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰاتِ وَ مَا فِي الأَرْضِ﴾[1] الآية.

و بالجملة: انّها لمّا كانت متجوهرةً لا لذواتهامتقرّرة من تلقاء غيرها لانغمارها في حجاب الإمكان يكون تقرّرها لجواهرها لغيرها.

و أمّا الجاعل على الإطلاق فهو موجود لنفسه بنفسه بالإستحقاق؛ فلايكون له تقرّر رابطي و وجود ارتباطي بحسب ذاته و إن عرض له الوجود الذي هو فرد لمطلق الوجود أو المبدئية لنظام الخير.

و ذلك على أن يكون هذان الإعتباران في المرتبة المتأخّرة عن ذاته وانّ لكلّ مع ذلك اعتبارين: أحدهما كونه شأناً من شؤونه؛ و ثانيهما كونه حالاً من أحوال العالم أو حيثية من حيثيات الوجود المطلق.

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّه يصحّ أن يجعل المصنوعية حدّاً وسطاً في البرهان ثبوتاً و تصديقاً لحال من أحوال نظام العالم و هو انّ له مبدأ؛ فيكون هو معلولاً بحسب ثبوته الرابطي بهذا الإعتبار و إن كان متقدّساً عنه بذلك الإعتبار؛ و كذا أمر اعتبار فرديته بما هو شأن من شؤون الوجود المطلق و اعتبار من اعتباراته لمعلوليته له ثبوتاً و تصديقاً و غنائه عنه باعتبار آخر، و انّه ليس البرهان مطلقاً إلّا ما يعطي وجودَ الشيء للشيء مطلقاً و إن تبيّن وجوده في نفسه من تلقاء ذلك البرهان على وجوده الرابطي بالنظر الثاني.

و بعبارة اُخرى: انّ طبيعة الموجود المطلق علّة ثبوتية و تصديقية لفرد لها مطابق صدقها عليه من دون حيثية مطلقاً ـ تقييدية كانت أو تعليلية ـ فيكون هو بهذا الإعتبار مبرهناً عليه و إن كان بحسب الإعتبار الآخر ـ أي كونه شأناً من شؤون ذلك الفرد ـ مستغنى عنه ولكن تبيّن هو بهذا الإعتبار تبياناً مبنيّاً ثمّ على الحقيقة القيّومية بالضرورة

---

١. البقرة /١١۶.

النظرية على أراضي الأنفس الملكية مشرقاً لها بنور وجهه؛[١] و قس عـليه الإسـتدلال بطباع المصنوعية.[٢]

١. اقتباس من كريمة: ﴿ وَ أَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا ﴾ الزمر / ٦٩.
٢. ق: ـ تلخيص الكلام في هذا المرام...بطباع المصنوعية.

فصل ثان

[٦٧] قال[١]: «الوكد زمم تحصيله»

أقول: «وَكَدَ[٢] وَكْدَهُ أي قصد قَصْدَهُ»[٣] يقال: «و الذي وجهي زمم بيته[٤] ما كان كذا و كذا» أي تجاهه و تلقائه.[٥]

[٦٨] قال[٦]: «و انّه لايتصحّح تقرّر و وجود إلّا على سبيل الوجوب»

أقول: علمت سابقاً[٧] أنّ الإمكان علّة الحاجة[٨] إلى العلّة[٩] لكونه سلبَ ضرورتَي التقرّرِ و اللّاتقرّرِ و أنّه ما لم يجب لم يتقرّر؛ فما يكون في ساهرة الإمكان و بَلْقَعَة البطلان لاينبت منه الضرورة[١٠] و إلّا لكانت الضرورة[١١] من اللاضرورة و النور من الظلمة و الحقّ من الباطل و الحيوة من الهلاك،[١٢] و هو[١٣] مستحيل بالفطرة الأصلية و الغريزة العقلية؛ و هذا الحكم سواسيّ النسبة إليها سواء كانت متناهيةً أو لا متناهيةً؛[١٤] فلذلك سمّاه ـ دام تعليمه ـ[١٥] برهانَ الضرورة من اللاضرورة؛ و وجه التسمية غنيّ عن التسمية.[١٦]

ثمّ لايخفى: أنّ النظر في هذا الإستدلال إلى كون الضرورة من اللاضرورة، و أمّا الفعلية

---

١. ح: قوله.
٢. ق: وكده.
٣. الصحاح، ج ٢، ص ٥٥٣.
٤. ق: لمنه.
٥. الصحاح، ج ٤، ص ١٩٤٥.
٦. ح: قوله.
٧. ح: حيث ما تحقّقت سابقاً.
٨. ح: الفاقة.
٩. ح: الجاعل.
١٠. ح: ما لم يجب لم يوجد: فاحكم بأنّه لمّا كانت أراضي الممكنات بما هي ممكنات لاينبت منها.
١١. ق: ـ الضرورة.
١٢. ق: ـ و النور من الظلمة و الحقّ من الباطل و الحيوة من الهلاك.
١٣. ح: و هل هو إلّا.
١٤. ح: + و إن كانت بمرّات لايتناهى كما لايخفى.
١٥. و قد سمّى المصنّف دام ظلّه هذا البرهان.
١٦. ق: ـ و وجه التسمية غنيّ عن التسمية.

من اللافعلية فمسلک آخر على ما سيجيىء في المتن فانتظِر و إليه الإشارة بما سلكه[١] المعلّم الثانى بقوله:[٢] «إنّ الشيء بالقوّة لا يكون شيئاً بالفعل إلّا أن يكون بالفعل شيء آخر يخرجه إلى الفعل و إلّا لم يخرج من القوّة إلى الفعل؛ لأنّ القوّة لاتقدر أن تصير إلى الفعل من ذاتها؛ لأنّه إذا لم يكن شيئاً بالفعل فأمرٌ[٣] يلقى القوّة بصرها و أين يأتي؛ فأمّا الشيء الكائن بالفعل فلأنّه إذا أراد أن يخرج شيئاً من القوّة إلى الفعل فإنّه انّما ينظر إلى نفسه لا إلى خارج؛ فتخرج تلک القوّة إلى الفعل و لم يحتج إلى أن ينظر من ذاته إلى خارج بل إنّما ينظر إلى ذاته فيخرج الشيء من القوّة إلى الفعل.» انتهى.[٤]

و لا يخفى أنّه يشير بذلک إلى أُمور ثلاثة:

أحدها: انّه يلزم أن يكون مُخرِج الشيء من القوّة إلى الفعل بالفعل، كما يلوح من قوله أوّلاً.

و ثانيها: انّه يكون مبدأً غائياً لذلک الشيء الخارج إلى الفعل، كما يشعر به قوله: «فإنّه إنّما ينظر إلى نفسه لا إلى خارج».

و ثالثها: انّ وجوده وجود علمي له؛ فيكون صدوره عنه في كونه فعلاً اختيارياً له غير محتاج إلى أمر خارج عنه من العلم الزائد، كما يظهر من قوله: «و لم يحتج إلى أن ينظر من ذاته» إلى آخره.

ثمّ لا يخفى أنّ له توجيهات أُخرى تصدّينا لذكرها في شرحنا لإلهيات كتاب التقديسات.[٥]

[٦٩] قال[٦]: «**تقويم: أ ليس كما وجود المعلول من وجود**»

أقول: يعني أنّ الممكنات ـ سواء كانت متناهيةً أو غير متناهية ـ متساوية النسبة إلى

---

١. ق: ـ ثمّ لا يخفى ... و إليه الإشارة بما سلكه.
٢. ق: قال المعلّم الثاني.
٣. ق: مأمر.
٤. ح: ـ انتهى.
٥. ح: ـ و لا يخفى أنّه.... كتاب التقديسات.
٦. ح: قوله.

الوجود و العدم نظراً إلى جواهر ذاتها؛[١] فلو وجدت بلامبدأ من خارج[٢] لزم ترجّحٌ بلا مرجِّح.

ثمّ لايخفى أنّ الظاهر من برهان الوسط و الطرف الذي سلكه الشيخ في الشفاء و الإشارات هو هذا و لا نسبة له في استحالة التسلسل كما ظنّه بعض الأجلّاء على ما لايخفى.[٣]

قال الشيخ:[٤] «إن لم يكن لهذه الجملة طرفٌ لم‌يصلح واحد من آحاد الجملة للعلّية و لا المعلولية؛ لأنّها[٥] جميعها ممكنة و لا مزيّة لأحد الممكنات على الآخر من حيث هي ممكنة؛ و ذلک[٦] بخلاف ما إذا كان لها طرف فيكون ما هو أقرب من الطرف مستحقّاً لفضيلة التقدّم على ما هو أبعد منه؛ فيكون علّة له، و إذا لم‌يكن لها طرف خارج من الممكنات واجب الوجود بذاته متقدّم بذاته؛ فلايكون للممكنات نسبة قُربٍ و لا بُعدٍ، و لم‌يتميّز من تلک الجملة شيء هو علّة و شيء هو معلول» انتهى كلامه[٧] على وفاق[٨] ما عليه المعلّم الثاني بقوله: «إنّه لايجوز أن تكون[٩] علل ممكنة لا نهاية لها؛ لأنّ لكلّ[١٠] منها خاصية الوسط؛ فله بالضرورة طرف و الطرف نهاية.»[١١] و لهذا نظائر عديدة تصدّينا لذكرها في ساير تعاليقنا.

ثمّ لايخفى: أنّه يلوح من ذلک وجه آخر على هذا المدّعى[١٢] و هو: انّه لو انحصر الموجود في الممكنات ـ و إن كانت غير متناهية[١٣] ـ يصحّ وقوع سلسلة أُخرى بدلاً عنها لمناسبتها بوجهٍ مّا؛ و ذلک على أن تكون[١٤] أجزاء السلسلة مشابهةً لأجزاء تلک

---

١. ح: حاصله انّه لمّا كانت الممكنات ـ متناهيةً كانت أو لامتناهية ـ سواسية النسبة إلى الطرفين.

٢. ح: بلامبدأ خارج عنها.

٣. ح: ـ ثمّ لايخفى...على ما لايخفى.

٤. ح: و قد أشار إلى هذا الإستدلال رئيس الصناعة في بعض رسائله بقوله.

٥. ق: لديها.

٦. ح: ـ و ذلک.

٧. ق: ـ انتهى كلامه.

٨. ح: على محاذاة.

٩. ق: يكون.

١٠. ق: كلّ.

١١. ح: + تدبّر في هذا الأصل تارةً أُخرى ليسطع لک وجه آخر كسطوع الشمس في رابعة السماء.

١٢. ح: ـ و لهذا نظائر عديدة...على هذا المدّعى.

١٣. ح: لايتناهى.

١٤. ق: يكون.

السلسلة و آحادها[۱] من العقول و النفوس و الأفلاک و العناصر، سواء قلنا بمساواتها لآحاد تلک السلسلة أم لا.[۲]

و الحاصل:[۳] انّه يصحّ أن تقع بدلاً عن تلک السلسلة المشتملة على العلل و المعلولات سلسلةٌ أُخرى؛ فإذا وقعت إحديهما مع إمكان الأُخرى يلزم ترجّحٌ من غير مرجِّح؛ و ذلک حيث إنّ تينک السلسلتين متشاركتان في الإمكان الذاتي و عدم المبدأ و المرجِّح الخارجي مثلاً.[۴] و لعلّ شاكلة هاتين السلسلتين في هذا الحكم شاكلة شخصين في أنّ وقوع أحدهما بدلاً من الآخر مع اشتراكهما في الإمكان و عدم المبدأ المرجِّح لأحدهما على الآخر؛[۵] و كما يحكم العرفان باستحالة وقوع أحدهما بدلاً عن الآخر كذلک يحكم باستحالة وقوع تلک السلسلة المتمادية إلى لا نهاية على هذا التقدير بدلاً عن سلسلة أُخرى؛[۶] فليتدبّر.[۷]

[۷۰] قال[۸]: «**قال: إذ هو من جملة ذات الصادر**»

أقول: مبنىٰ هذا الدليل[۹] على إثبات الصانع على الفرق بين العلّة التألّفية للشيء و بين علّته الصدورية، حيث إنّ[۱۰] الأولى مضمّنة في ذات المعلول مفروغ[۱۱] عنها في السؤال عن علّته الواقعية ـ أعني[۱۲] الصدورية ـ فإذا كان الوجود منحصراً في الممكنات ـ و إن كانت غيرَ متناهيةٍ ـ يلزم أن تقوم[۱۳] العلل التألّفية مقام العلّة الصدورية؛ و قد استبان

---

۱. ح: ـ و آحادها.
۲. ح: بمساواتها لتلک الأجزاء تمامية و مقدارية أم لا.
۳. ح: و بالجملة.
۴. ق: ـ و ذلک حيث إنّ تينک ... المرجِّح الخارجي مثلاً.
۵. ح: مثلاً انّ شاكلة هاتين السلسلتين شاكلة الشخصين في وقوع أحدهما دون الآخر مع اشتراكهما في الإمكان و عدم المبدأ المرجّح لأحدهما على الآخر بالرجحان.
۶. ق: ـ و كما يحكم العرفان باستحالة ... بدلاً عن سلسلة أُخرى.
۷. ح: ـ فليتدبّر.
۸. ح: قوله.
۹. ح: الإستدلال.
۱۰. ح: الصدورية من كون.
۱۱. ق: مضمّنة في ذاته مفروغاً.
۱۲. ق: ـ الواقعية أعني.
۱۳. ق: يقوم.

لک[1] الفرق[2] بينهما[3] على ما يحكم به البرهان.[4]

فإن قلت: إنّ العلّة الصدورية لأجزاء تلک السلسلة علّة صدورية لها لأنّها[5] نفس تلک الأجزاء أنفسها[6].

و أيضاً: قد ذهب بعض الأجلّاء إلى أنّه يصحّ أن يكون ما قبل المعلول الأخير من السلسلة علّة صدورية له؛ و كذا ما قبل قبله علّة صدورية له، و الأمر على هذه النسبة متمادٍ إلى لا نهاية؛ فلايلزم أن تكون[7] العلّة التألّفية للشيء علّة صدورية له؛ لخروج كلّ سلسلة عمّا هي علّة له صدوراً.

قلت: إنّا لو سلّمنا ذلک فنقول: إنّ العلّة الصدورية لتلک الأجزاء الغير المتناهية انّما تكون[8] بعلّية كلّ واحد[9] منها لأُختها إلى ما لايتناهى؛ فيلزم الدور بمرّاتٍ لايتناهى[10].

بيان ذلک: انّ شأن العلّة الصدورية للشيء إفادة سنخ حقيقته المحفوفة بالتشخّص،[11] حيث إنّ الشيء ما لم‌يتشخّص لم‌يوجد[12] و لمّا لم‌تكن تلک الأجزاء ـ سواء أُخذت بأسرها[13] أو جملة ما قبل المعلول الأخير و هكذا ـ خارجةً عن الأنواع المتأصّلة الجوهرية و العرضية و غير المتاصّله من العرضيات و الفصول البسيطة،[14] فإذا افتقر شخصٌ مّا[15] جوهريٌ مثلاً في هذه السلسلة فإنّه[16] لايخلو[17]: إمّا أن يفتقر إلى فرد آخر جوهري[18] أو فرد عرضي.

فعلى الأوّل: تقدّم الطبيعة الجوهرية على نفسها؛ لأنّ المعطِي المفيد لفردٍ مّا مفيد

---

١. ق: ـ لک.
٢. ح: الفرقان.
٣. ح: ـ بينهما.
۴. ق: ـ على ما يحكم به البرهان.
۵. ح: علّة صدورية للسلسلة حيث إنّها ليست إلّا.
۶. ح: ـ أنفسها.
٧. ق: يكون.
٨. ق: يكون.
٩. ق: + و.
١٠. ح: بمرّات لايحصى و.
١١. ح: سنخ حقيقته محتفّة بالهويّة الشخصية.
١٢. ق: ـ حيث إنّ الشيء ما لم‌يتشخّص لم‌يوجد.
١٣. ح: بالأسر.
١۴. ح: الأنواع المتأصّلة من الجواهر و الأعراض و غيرها من الأُمور الغير المتأصّلة من الحقائق العرضية، و من المستبينات أنّ من جملة تلک الأنواع المتأصّلة أيضاً.
١۵. ح: ـ ما.
١۶. ق: ـ في هذه السلسلة فإنّه.
١٧. ق: فلايخلو.
١٨. ح: فرد شخصي جوهري آخر.

لحقيقته أيضاً و إلّا لما كان مفيداً له بالحقيقة، و إذا أعطى تلك الحقيقة يكون لا محالة متأخّرة عنه مع تقدّمها عليه[١] تقدّمَ البسيط على المركّب.

و القول بـ «جواز استناد حصّة منه إلى ذلک الفرد دون طبيعته المرسلة» مدفوعٌ[٢] بأنّ الحصّة ليست[٣] إلّا تلك الطبيعة المضافة إلى قيدٍ مّا و إن كان ذلک القيد خارجاً عنها،[۴] كما لا يخفى.[۵]

و على الثاني: إنّ ذلک العرض إمّا أن يفتقر إلى فرد آخر عرضي افتقاراً صدورياً أو إلى الجوهر.

فعلى الأوّل: تقدّم[۶] الطبيعة العرضية على نفسها على القول بأنّ[٧] العرض نفسه من الأجناس العالية؛ فيكون اشتراكه بينهما اشتراكاً ذاتياً.[٨]

و على الثاني: تقدّم طبيعة الجوهر على طبيعته بمرّتين؛ و إذا لم يفتقر إلى شيء منهما[٩] بل إلى أمرٍ غير متأصّلٍ من الحقائق العرضية مع استحالته بالضرورة الفطرية[١٠] ننقل الكلام إليه بأنّه إمّا أن يفتقر إلى الجوهر أو[١١] العرض؛ ففيه تقدّمُ الشيءِ على نفسه بمراتب شتّى؛[١٢] و الأمر واضح[١٣] في كلّ من الشقوق و الإحتمالات.[١۴]

و من هيهنا لاح[١۵] حالُ ما عليه بعض الأجلّاء من علّية كلّ جملة لما هو متأخّر عنها و هكذا إلى ما لا يتناهى؛[١۶] و ذلک حيث إنّ ذلک المتأخّر إن كان جوهراً مثلاً و تلک الجملة السابقة عليه إمّا متأصّلات و إمّا غير متأصّلات.

فعلى الأوّل: إمّا أن يكون جواهر أو أعراضاً أو مؤتلفة منهما. فعلى الأوّل و الثالث تقدّمُ

---

١. ح: مع أنّها متقدّمة عليه أيضاً.
٢. ح: محسوم.
٣. ح: بأنّه ليست الحصّة.
۴. ح: ـ و إن كان القيد خارجاً عنها.
۵. ق: ـ كما لا يخفى.
۶. ح: يقدّم.
٧. ح: الطبيعة العرضية حيث ما علمت أنّ.
٨. ق: ـ فيكون اشتراكه بينهما اشتراكاً ذاتياً.
٩. ح: منها.
١٠. ح: بالبديهة النظرية؛ ق: + ثمّ.
١١. ق: + إلى.
١٢. ح: بمرّات عديدة.
١٣. ق: متّضح.
١۴. ح: ـ و الإحتمالات.
١۵. ح: و من تضاعيف الكلام تبيّن.
١۶. ح: و هكذا إلى لا نهاية.

الشيءِ على نفسه بيّنٌ؛[١] و[٢] على الثاني فبأخذ ما هو المتأخّر عن جملة تلك الأعراض معلولاً لما سبقه منها.

و على الثاني:[٣] افتقار المتأصّل إلى غير المتأصّل مع لزوم تقدّم الشيء على نفسه أيضاً، حيث إنّ تلك الأُمور[٤] إمّا عرضيات أو فصول بسيطة. فعلى الأوّل يلزم وجود الجواهر و الأعراض؛ لأنّ حقيقتها انّما تتصحّح بكلّ منهما. و كذلك[٥] الأمر في الثاني؛ لأنّ الفصول متّحدة مع الأنواع في الواقع، كما[٦] بيّن في موضعه؛ فحينئذٍ إمّا أن تكون[٧] جواهر أو أعراضاً؛ فلزوم تقدّم الشيء على نفسه بيّن سيّما على[٨] ما عليه المصنّف ـ دام تعليمه ـ[٩] من انحصار الجنس العالي في الجوهر و العرض؛ و أمّا على ما عليه المتأخّرون[١٠] من أنّ المقولات عشر على طورهم[١١] فيمكن بيان ذلك بأن يقال: أمّا[١٢] افتقار فرد من الجوهر إلى فرد آخر منه فهو ظاهر؛ و أمّا افتقاره إلى العرض كالكيف[١٣] مثلاً فإنّه لا محالة إمّا أن يفتقر إلى فرد آخر من مقولةٍ مّا كالكمّ[١٤] مثلاً؛ فننقل[١٥] الكلام إليه: فإمّا[١٦] أن يفتقر إلى فرد آخر منه و إمّا إلى فرد آخر من مقولة أُخرى.[١٧] فعلى الأوّل الأمر ظاهر؛[١٨] و على الثاني ننقل الكلام إليه حتّى ينتهي إلى آخر المقولات. ثمّ إمّا أن يفتقر إلى فرد آخر منه ففيه تقدّم الشيء على نفسه؛ و إمّا أن يفتقر إلى فرد من الجوهر الذي كان كلامنا فيه أوّلاً؛ فيلزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب عديدة[١٩]؛ و لو عزلنا النظر عن لزوم الدور فيلزم التسلسل

---

١. ح: فعلى الأوّل: إمّا أن يكون جواهر أو أعراضاً أو متشابكة منهما. فلزوم تقدّم الشيء على نفسه من المستبينات بحسب الإحتمال الأوّل و الثالث.

٢. ح: + أمّا لزومه.

٣. ق: و على ثاني الشقّين الأوّل.

٤. ح: ـ الأُمور.

٥. ح: و كذا.

٦. ح: على ما.

٧. ق: يكون.

٨. ق و ح: ـ على.

٩. ح: دام بقائه.

١٠. ح: على ما عليه الفئة المشهورية و الظنون الجمهورية.

١١. ق: ـ على طورهم.

١٢. ح: + الأمر في.

١٣. ح: كالكمّ.

١٤. ح: فرد آخر من مقولة كالكيف.

١٥. ق: فينقل.

١٦. ح: فإنّه إمّا.

١٧. من مقولة آخر.

١٨. ح: فعلى الأوّل مستبين الأمر.

١٩. ق: ـ عديدة.

المحذور، لوجوب اجتماع العلل الصدورية الفاعلية[1] و معلولاتها المترتّبة عليها في الوجود.

قال الشيخ: «شخص[2] من الماء إذا كان علّةً لشخص من الماء أو[3] الهواء لايصحّ أن يكون علّةً ذاتيةً ـ أي علّةً لوجوده ـ و إلّا وجب أن تكون أشخاص لا نهاية لها موجودة معاً؛ لأنّ العلل الذاتية تكون مع المعلولات. فإذن هو علّة بالعرض؛ أعني أنّها معدّة محيطة[4] للعائق لا علّة لوجود ذلك الشخص، و الحال فيه كالحال[5] في الحركة في أنّها معدّة و في كونها غير متناهية و أنّها إذا بطلت حركة و حصلت حركة أُخرى أوجب ذلك شيئاً يكون علّةً لشيء معلول آخر.»[6]

و قال[7] أيضاً: «إنّ العلل الحقيقية يجب أن تكون[8] متناهيةً و إلّا[9] وجب وجود أشياء غير متناهية في زمان واحد و هو[10] محال؛ و العلل المعدّة ـ و هي التي تعدّ المعلول لقبول الصورة أو الهيئة ـ يجوز أن لاتكون[11] متناهيةً و كذلك العلل المعيّنة و يكون بعضها قبل بعض و يتعلّق بالحركة.»[12]

[۷۱] قال:[13] «قال: و صحّة طرء[14] الإنعدام بالأسر»

أقول: الحاصل[15] انّهم لايفرّقون بين هذه الحالة منه و الحاله الأولى؛ لأنّه قدكان قبل الوجود ممكن الوجود و الآن هو بحاله كما كان. فإن وضع أنّ حالاً تجدّدت[16] فإنّ السؤال عن تلك الحال ثابت انّها ممكنة الوجود أو واجب وجودها؟ فإن كانت ممكنة الوجود

---

۱. ح: ـ الفاعلية.

۲. ح: و من هيهنا تسمع الرئيس يقول؛ ق : انّ شخصاً.

۳. ق و ح: ـ الماء أو.

۴. الشفاء: مميطة.

۵. ق: و الحال فيه كما قال.

۶. التعليقات، ص ۴۰.

۷. ح: و تسمع.

۸. ق: يكون.

۹. التعليقات : متناهيةً فإنّها إن لم تكن متناهيةً.

۱۰. ق: ـ و هو؛ التعليقات : و هذا.

۱۱. ق: لايكون.

۱۲. التعليقات، ص ۴۵.

۱۳. ح: قوله.

۱۴. ق: طرد؛ ح: طرو.

۱۵. ح: أقول فلذا تسمع رؤساء هذه الصناعة.

۱۶. ق: بحدوث.

فإنّ تلك الحالة كان أيضاً قبل[١] موجودة على إمكانها فلم يتجدّد؛ و إن وجب وجودها و هي موجبة للأوّل فقد وجب لهذا الأوّل وجود حاله و ليست تلك الحالة إلّا[٢] أنّ خروجه إلى الوجود واجب.

و أيضاً: فإنّ كلّ ممكن الوجود فإمّا أن يكون وجوده بذاته أو بسببٍ مّا. فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود؛ و إن كان بسببٍ: إمّا أن يجب وجوده مع وجود السبب و إمّا أن يبقي على ما كان لو لم يوجد السبب، و هذا محال. فيجب إذن أن يجب وجوده مع وجود السبب، و كلّ ممكن الوجود بذاته فهو واجب الوجود بغيره.

[٧٢] قال:[٣] «كان ذلك الشيء أحقّ بالجاعلية»

أقول: هذا البرهان مسمّى ببرهان اللاحقية و تقريره:[٤] انّ عدم الجاعل لمّا كان من أنحاء عدم المعلول فوجود المجعول إنّما يصحّ[٥] بإيجاب الجاعل إيّاه. فإذا فرضت السلسلة الغير المتناهية متألّفةً من علل و معلولات[٦] لكان كلّ سابق منها[٧] أحقّ بالعلّية من لاحق؛[٨] فإذا لاحظها العقل على الإجمال يحكم بأن ليس شيء منها صالحاً للعلّية؛ لكون السابق عليه أحقّ بذلک منه؛[٩] على لسان الحال انّه إذا ﴿ جَاءَ الحَقُّ وَ[١٠] زَهَقَ البَاطِلُ إِنَّ البَاطِلَ كَانَ زَهُوقَاً ﴾.[١١][١٢]

و هكذا فلو كان الوجود منحصراً في الممكنات المتسلسلة إلى ما لا يتناهى[١٣] لما كان شيء منها متّصفاً بالعلّية و الإيجاد؛ فإذ لا إيجاد فلا وجود؛ فلذا[١٤] تسمع صاحب

---

١. ق: كان قبل أيضاً.
٢. ح: ـ إلّا.
٣. ح: قوله.
٤. ح: و تقرير هذا الإستدلال المسمّى ببرهان اللاحقية هو.
٥. ح: يتصحّح.
٦. ح: السلسلة متمادية إلى لانهاية متألّفة من العلل و المعلولات.
٧. ح: من السلسلة.
٨. ح: أحقّ بالعلّية ممّا تأخّر عنه.
٩. ح: يحكم بعدم صلوحية شيء منها للعلّية لأحقّية ما هو سابق عليه في ذلک.
١٠. ح: ـ و.
١١. الإسراء / ٨١.
١٢. ق: ـ على لسان الحال انّه إذا ﴿ جَاءَ الحَقُّ وَ زَهَقَ البَاطِلُ إِنَّ البَاطِلَ كَانَ زَهُوقَاً ﴾.
١٣. ق: ـ المتسلسلة إلى ما لا يتناهى.
١٤. ق: + قبل.

التحصيل فيه انّه يقول:[۱] «انّ العلّة يجب أن تكون[۲] متقدّمةً على المعلول بالطبع و[۳] العلّية لا بالزمان؛ فكيف يكون نار علّةً لوجود نارٍ[۴] مّا و لا نار أحقّ بأن تكون[5] متقدّمةً بالعلّية من أُخرى.»[۶] فكذا إذا كان كلّ منها ممكناً؛ إذ ليس لنا حينئذٍ ممكن يكون أحقّ بالوجود من ممكن آخر من حيث هو[۷] ممكن.

و من هيهنا سطع وجود قيّومي لجميع الذرّات من العاليات و السافلات؛ فإنّه أحقّ بذلک من تأثير بعضها في بعض.

فقد استبان أنّ هيهنا مطلبين:

أحدهما: ثبوته تعالى قدسه.

و ثانيهما: تأثيره في جميع الموجودات، و إن كان في بعض منها لنقصان قبوله بالشرائط و الآلات على ما إليه الإشارة بقوله ـ الشريف ـ: «و بحسب الترتّب و التوقّف بين الآحاد سلسلة طولية.»[۸]

أقول: و أمّا بحسب سلسلة العرضية فلا نقصان هناک و إليه الإشارة بقول من قال:

پير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت | آفرين بر نظر پاک خطاپوشش باد

و إذا علمت: «أنّ النظام الجملي بحسب هذا الإعتبار شخص كامل لا يتصوّر أكمل منه و إلّا لكان هو النظام لا هو. فالشرور الواقعة فيه ظاهراً ليست شرّيتها إلّا بحسب ذواتها مع قطع النظر عمّا معها من ساير أجزاء ذلک النظام» يمكنک أن تحكم بأنّه ليس متعلّق إرادته القدّوسية إلّا الخير لا شرّية فيه بحسب الواقع أصلاً.

ثمّ تعلم سرّ ما تسمع: أنّ علمه إرادته و إرادته علمه، مع دفاع الإشكال بلزوم المغايرة بينهما لكون العلم متعلّقاً بكلّ الأشياء حتّى الشرور و ذلک على خلاف ما عليه إرادته؛

---

۱. ق: ـ تسمع صاحب التحصيل فيه انّه يقول.
۲. ق: يكون.
۳. ق و ح: أو.
۴. ق و ح: علّةً لنارٍ.
۵. ق و ح: و لا نار أحقّ بالنارية فيكون.
۶. التحصيل، ص ۵۲۷.
۷. ح: من حيث إنّه.
۸. راجع، ص ۲۳۱.

لعدم تعلّقها بها.

و أمّا الإشكال بلزوم المغايرة بينهما حيث إنّه يتعلّق بالممتنعات دون إرادته فلايخفى ما فيه؛ تدبّر.

قال رئيس الصناعة في إلهيات شفائه: «انّ العلم الذي له[١] هو بعينه الإرادة له،[٢] و كذلك قد تبيّن أنّ القدرة التي له[٣] هي كون ذاته عاقلةً للكلّ[٤] عقلاً، هو مبدأ للكلّ لا مأخوذاً عن الكلّ، و مبدأً بذاته، لايتوقّف على وجود شيء.»[٥] هذا كلامه.

ثمّ اعلم أنّ هيهنا إشكالاً عويصاً و هو انّ علمه ـ تعالى ـ يتعلّق بخصوصيات الشرور بما هي خصوصيات مع عدم تعلّق إرادته بها، و قد تصدّى المصنّف ـ دام بقائه ـ في دفاعه بوجهٍ دقيقٍ سنذكره، إن شاء اللّه تعالى.[٦]

[١٧٣] قال:[٧] «انّ الإمكان اُفول الذات»

أقول: فلذا قال الشيخ:[٨] «إنّ الهويّ في حظيرة الإمكان اُفولٌ مّا» ففيه إشارة ملكية إلى أنّ مسلك الإلٰهيين و مشرع المتقدّسين في إثبات الواجب كما جدّه النظر في اُفول الممكنات في مغرب الفناء بذواتها.[٩]

و في قوله ـ دام تعليمه ـ[١٠]: «و إن كانت هي في حظيرة الأيس» نوع تعريض[١١] على الشيخ حيث جعل الحظيرة هو الإمكان و من الظاهر أنّ حقيقته هو السلب و البطلان؛ فالمناسب لذلک هو الكون و الوجود الذي له من جاعله.[١٢]

---

١. ح: ـ له.
٢. الشفاء: انّ العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له.
٣. ح: ـ له.
۴. ح: ـ للكلّ.
۵. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع) ص ٣۶٧.
۶. ق: ـ و من هيهنا سطع وجود قيّومي... إن شاء اللّه تعالى.
٧. ح: قوله.
٨. ح: فلذا تسمع الرئيس أنّه يقول.
٩. ق: ـ ففيه إشارة ملكية ... في مغرب الفناء بذواتها.
١٠. ق: دام ظلّه.
١١. ق: + منه.
١٢. ح: نوع تعريض على رئيس الصناعة حيث جعل الحظيرة هو الإمكان، و من المستبين أنّ حقيقته السلب و الهلاک حسب ما علمت؛ فيناسب الحظيرة الكون في الأيسية و الوجود من تلقاء ما بذاته الخيرية و الجود.

و بالجمله: انّ الممكنات بذواتها من الآفلين في مغرب الفناء و العدم؛[۱] فلو كان الوجود منحصراً فيها[۲] لكان النور يتلألأ من الظلمة و الحقّ من البطلان،[۳] كما لايخفى على أهل العرفان،[۴] و لعلّ ما في التنزيل الكريم:[۵] ﴿ لاأُحِبُّ[۶] الآفِلِيْنَ ﴾[۷] يشير إلى هذا المسلك.[۸]

و أمّا تقريره على منهج الطبيعيّين فممّا إليه الإشارة بما في عيون أخبار الرضا ـ عليه التحيّة و الثناء ـ من أنّ إبراهيمعليه السلام دفع إلى ثلاثة أصناف: صنف يعبد الزهرة و صنف يعبد القمر و صنف يعبد الشمس؛ و ذلک حين خرج من السَّرَب الذي أخفى فيه؛ « فلمّا جنّ عليه الليل » فرأى الزهرة « قال: هذا ربّي » على الإنكار و الإستخبار؛ « فلمّا أفل » الكوكب « قال: لاأُحبّ الآفلين » لأنّ الأُفول من صفات المُحدَث لا من صفات القديم؛ « فلمّا رأى القمر بازغاً قال: هذا ربّي » على الإنكار و الإستخبار؛ « فلمّا أفل قال: لإن لم‌يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضالّين » يقول : لو لم يهدني ربّي لكنت من القوم الضالّين.[۹] فلمّا أصبح الشمس و « رأى الشمس بازغةً قال: هذا ربّي، هذا أكبر » من الزهرة

---

۱. ح: و إذا تقرّر هذا فنقول إنّ الممكنات بذواتها آفلة في الإمكان و القوّة.

۲. ق: فيه.

۳. ح: منحصراً فيها لقد سطع النور من الظلمة و الحقّية عن البطلان.

۴. ق: ـ كما لايخفى على أهل العرفان.

۵. ح: العرفان و يحتمل أن يكون ما في الفرقان بقوله العزيز.

۶. ق و ح: إنّي لأُحبّ.

۷. الأنعام / ۷۶.

۸. ح: إشارة إليه؛ ق: + و إن صحّ تقريره على منهج الطبيعيّين المشارإليه في قوله تعالى: ﴿ وَ سَنُرِيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ ﴾.

ثمّ إنّ موضوع هذه الصناعة و إن كان هو الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على المادّة مثلاً و الواجب بذاته و إن كان متقدّساً عن الأجسام و عوارضها لكن يصحّ أخذه بما هو محرّک لها و مخرج لها من القوّة إلى الفعل.

ثمّ إنّ المسالک الطبيعية لمّا كانت دلائل إنّيةً لايفيد القطع؛ فيكون إثباته ـ تعالى ـ و كذلک العلل الأربعة: فلايصحّ ما عليه بعض القدماء من صلاحية كون الإله أو إحدى العلل الأربع موضوعاً للفلسفة الأولى.

و أيضاً: يستدعي ذلک دوراً؛ لأنّ [ح: + لأنّ] إثبات الجسم الطبيعي حينئذٍ يكون من مسائل الفلسفة الأولى؛ فإذا كان موضوعها اللّه أو إحدى العلل؛ فيكون إثبات الجسم الطبيعي فيها من حيث كونه من آثاره المرتّبة عليه فيدور. فلذا قال الشيخ في الشفاء: « إنّ موضوع الفلسفه الأولى هو الموجود المطلق لا الإله ـ تعالى ـ و إن أمكن إثباته في الطبيعي أيضاً باعتبارٍ مّا. مثلاً انّ كونه محرّكاً للأجسام يمكن أن يؤخذ من حيث حال له ـ جلّ قدسه ـ و يمكن أن يعتبر من حيث هو حال لذواتها و لهذا الإعتبار يبحث في الطبيعي. »

۹. ح: ـ يقول لو لم‌يهدني ربّي لكنت من القوم الضالّين.

و القمر على الإنكار و الإستخبار لا على الإخبار و الإقرار؛ « فلمّا أفلت » قال للأصناف الثلاثة مِن عَبَدَة الزهرةِ و القمرِ و الشمسِ: « يا قوم! إنّي بريء ممّا تشركون، إنّي وجّهت وجهي للذي فطر السّمٰوات و الأرض حنيفاً مسلماً و ما أنا من المشركين ».

و إنّما أراد إبراهيم عليه السلام بما قال أن يريهم بطلان دينهم و يثبت عندهم أنّ العبادة لاتحقّ لما كان بصفة الزهرة و القمر و الشمس و انّما تحقّ العبادة لخالقها و خالق السموات و الأرض؛ و كان ما احتجّ به على قومه ألهمه اللّه ـ تعالى[1] ـ إيّاه كما قال ـ عزّ و جلّ ـ: ﴿ وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيْمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ﴾[2] »[3] انتهى كلامه الشريف.

و بالجملة: انّه لمّا كان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي فيكون الباحث فيها انّما يبحث عن أحواله و عوارضه من التغيّر و الإنتقال و التجدّد و الإنفعال بما له من الحركات لينتقل منها إلى محرّكها الذي يتعرّى عن ملابسة القوّة مطلقاً و لو في مرتبة الذات لئلّا يلزم الدور أو التسلسل حسب ما إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ العزيز ـ: ﴿ وَ سَنُرِيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ ﴾[4] الآيةَ.

فإن قلت: إنّه كيف يصحّ أن يكون ـ تعالى قدسه ـ من عوارض الجسم أو فرداً منها مثلاً مع أنّ المعتبر في هذا العلم البحث عن عوارضه؟

قلت: إنّ الواجب ـ تعالى قدسه ـ بذاته يتقدّس عن الأجسام و عوارضها لكن كونه محرّكاً لها و موجداً لذواتهاو مُخرِجاً لها عن حضيض النقصان إلى أوج الكمال يمكن أن يوجد من حيث هو حال له ـ جلّ قدسه ـ و يمكن أن يعتبر من حيث هو حال لذواتها، و بهذا الإعتبار يبحث عنه في الطبيعي؛ و أمثال ذلک أكثر من أن يحصىٰ كما لا يخفىٰ.

ألا يرى أنّه باعتبار كونه صانعاً للعالَم أو فرداً للموجود المطلق مبرهن عليه بالبرهان الإلهي مع مغايرته لذلک الذات الأقدس بالذات.

---

۱. ق و ح: اللّه عزّ و جلّ.
۲. الأنعام / ۸۳.
۳. مع تفاوتٍ مّا في: عيون أخبار الرضا، ج ۱، صص ۳۹۹ ـ ۴۰۱.
۴. فصّلت / ۵۳.

فإن قلت: إنّه إذا استبان وجوده ـ تعالى جدّه ـ من المسالک الطبيعية الباحثة عنه بما هو محرّک للأجسام و موجدها؛ فيصحّ أن يجعل موضوعاً للفلسفة الأولى على ما ذهب إليه بعض القدماء حسب ما نقله الرئيس في إلهيات الشفاء.

قلت: إنّک قد ذهلت عمّا إليه الإشارة في هذا الكتاب بدفاعه من أنّ موضوع كلّ علم لابدّ من أن يكون بديهياً أو موكولاً إلى علمٍ أعلىٰ منه ليظهر وجوده فيه على سبيل الإتقان لأهل العرفان؛ ثمّ يجعل ذلک موضوعاً في العلم السافل و أساساً لما يبحث فيه من عوارضه؛ و لمّا كان العلم الالهي هو الأعلىٰ من جميع العلوم فيلزم أن يكون موضوعه بديهياً و ليس هو إلّا الموجود المطلق.

و إثبات الباري ـ تعالى قدسه ـ في الطبيعيات إنّما هو من طريق الإنّ لا اللمّ؛ و كذا إثبات المبادي الأربعة فيه. فلايصحّ جعلها موضوعاً للإلهي على ما ذهب إليه بعض الأقدمين.

أيضاً: تدبّر تارةً أُخرى لتعلم أنّه إذا كان الإلٰه ـ تعالى ـ موضوعاً للعلم الإلهي على أن يكون إثباته في الطبيعي بحسب كونه من عوارض الجسم الطبيعي؛ و إثبات الجسم الطبيعي في الإلهي يكون من تلقاء أنّه من آثار موضوعه ـ أعني الإلٰه ـ و الأمر فيه حينئذٍ ممّا لايخفى؛ فأحسن تدبّره.[1]

[٧٤] قال:[2] **«ماطاطافوسيقي»**

أقول: و هو كتابه في الحكمة الإلهية. لمّا فرغ ـ دام تعليمه ـ عن إثباته ـ تعالى ـ أراد[3] أن يشير إلى حدوث العالم بما حاصله: انّه ـ تعالى ـ لمّا كان سابقاً على الحوادث في الأعيان لا بزمانٍ يكون ما به التقدّم هو وجوده بما هو وجوده في الواقع لا بزمان؛ لخروجه عنه بأسره.

---

١. ق: ـ و أمّا تقريره على منهج الطبيعيّين .... فأحسن تدبّره.

٢. ح: قوله.   ٣. ق: ماراد.

ثمّ إنّ ذلک الوجود من حيث هو وجوده يكون ما به التقدّم كما أشار إليه بقوله ـ دام ظلّه ـ: «سواء عبّر عنه بالسرمد أو الدهر يكون خارجاً عن التقدّم الزماني.»

و الحاصل: انّ ما به يتصحّح تقدّمه ـ تعالى ـ على جملة المجرّدات و المادّيات هو ذلک النحو من التقدّم، سواء قلنا إنّ ذلک تقدّم سرمدي نظراً إلى الكلّ أو إلى الثوابت الصرفة منه.

و بعبارة أُخرى: انّ تقدّمه الذاتي على ما عداه من المعلولات يرجع إلى تقدّمه بحسب أصل وجوده لكونه عينَ ذاته؛ فيرجع تقدّمه بالذات عليها إلى تقدّمه بحسب وجوده في نفسه؛ و أمّا ما عداه ـ تعالى ـ فلمّا لم‌يكن وجوده عينَ ذاته فلايكون تقدّمه الذاتي هو تقدّمه الخارجي؛ فيكون ما به تقدّمه بالذات غير ما به تقدّمه بالطبع؛ و ذلک على خلاف ما عليه أمره ـ تعالى ـ حيث يرجع أنحاء التقدّم فيه إلى تقدّم وجوده؛ لكونه عينَ ذاته الحقّه من كلّ جهةٍ.

فإن قلت: إنّ كون وجوده عين ذاته لاينافي أن يكون متقدّماً بالذات على الممكنات؛ و ذلک على أن يرجع تقدّمه بالعلّية و المهيّة و الطبع إلى واحد لا على أن يرجع تلک التقدّمات مع تقدّمه السرمدي إلى ذلک؛ حيث إنّ المعتبر فيه أن يكون وجوده في الأعيان و لايكون وجود تلک الأشياء الذي هو متقدّم عليها تقدّماً سرمدياً فيه، كما انّ المعتبر في تقدّمه بالذات أن يكون هو و لايكون ذلک المتأخّر بحسبه في مرتبة ذاته على معنى أنّ العقل يحكم بأنّه لو حصل فيه يحكم[1] بأنّه هو و لايكون ذلک المتأخّر بحسبه و إن كان بينهما بعينه خارجية كتقدّم حركة اليد على حركة المفتاح.

قلت: إنّ المصنّف قد حقّق في ما سيأتي في الكتاب أنّ مرتبة ذاته ـ سبحانه ـ في العقل هي بعينها وجوده ـ تعالى ـ في الخارج؛ إذ الوجود العيني عين مرتبة حقيقته الحقّة، و الوجود الذهني يمتنع أن يبدّل نفس الحقيقة؛ مثلاً وجود الإنسان في الذهن لايبدّل إنسانيته بل الموجود من الإنسان في الذهن إنسان أيضاً كما الإنسان في الأعيان إنسان؛ و

---

۱. ق: بحكم.

كذلک أجمع الحكماء على امتناع حصول ذاته ـ تعالى ـ في الذهن و إلّا لزم أن يكون الحاصل منه في الذهن موجوداً في الخارج أيضاً؛ فيكون الشخص الذهني بعينه شخصاً خارجياً أيضاً أو أن تنقلب ذاته ـ سبحانه ـ عن نفس حقيقته؛ أعني الوجود الأصيل العيني خارج الأذهان.

و بالجملة: إذا كان الوجود الذهني منافياً لجوهر حقيقة شيء امتنع وجود ذلک الشيء في الذهن. فإذن لو فرض حصول مرتبة ذاته ـ تعالى ـ في الذهن كان تقدّمه بحسب مرتبته الذهنية بعينه تقدّمه بحسب وجوده العيني في الخارج، و امتنع[1] أن يكون الوجود العيني الخارجي أمراً زائداً على مرتبة ذاته الحاصلة في الذهن، كما انّ تقدّم الإنسان بحسب مرتبة ذاته الذهنية هو بعينه تقدّمه بحسب إنسانيته، و كان الأمر بهذا البيان قد استبان سبيله حقّ الإستبانة.

اللّهمّ إلّا أن يكون الرجل مؤوفاً في فطرته سقيماً في غريزته؛ فعليک بصادق التأمّل و رفض مشاجرة الوهم و التخيّل؛ لاستحالة أن يؤدّي هذا المدّعي لسان القلم حقّ الأداء.

و قد يقال: إنّ تأثير فاعل الشيء لو كان فيه في الأعيان يلزم أن يكون تقدّمه الذاتي عليه بحسبه؛ فيكون هو و لايكون غيره سواء كان مفارقات صرفة[2] أو مادّيات. فله على الأوّل تقدّم سرمدي و على الثاني دهري؛ و على التقديرين يثبت حدوث ما سواه و إلّا لم‌يكن تأثيره فيه بحسبه و المفروض خلافه؛ هذا خلف.

و بالجمله: تقدّم جاعل المجعول عليه بالذات يرجع إلى تقدّمه عليه بحسب الخارج؛ و فيه كلام و له جواب.[3]

[۷۵] قال: «تكون غيرعريةٍ عنه»

أقول: و ذلک لأنّه أوّل ما ينترع عن المهيّة و إن لم‌يكن له مدخل في تأثيرها في

---

۱. ق: في الخارج امتناع. ۲. ق: حرفة.

۳. ح: ـ و قال: «ماطاطافوسيقي» ... و فيه كلام و له جواب.

لوازمها؛ و من هيهنا لايصحّ كونه من لوازمها و إلّا لما كان أوّل ما ينتزع عنها.

و من هيهنا اندفع إيرادٌ ربّما أورده العلّامة الرازي من أنّ لوازم المهيّة لو كانت مستندةً إليها بمدخلية مطلق الوجود يلزم استحالة استناد وجودها إليها، و أمّا إذا لم يكن كذلک فلا.[١]

[٧٦] قال: «وجوده بعينه ذاته»

أقول: يعني ذاته مصداق صدقه عليه بذاته من دون حيثيتة مطلقاً تقييديةً كانت أو تعليليةً.

و الدليل عليه من وجوه شتّىٰ:

منها: أنّه لو لم يكن وجوده كذلک تقدّم الشيء على نفسه.[٢]

---

١. ح: قال: «يكون غير عرية عنه» أقول: إشارة إلى أنّ الوجود و إن لم يكن له مدخل في تأثير المهيّة في لوازمها مطلقاً لكنّه لمّا كان أوّل ما ينتزع عن المهيّة يكون في مرتبة اقتضائها لها؛ فلو كان الوجود من لوازمها لكان في مرتبة اقتضاء المهيّة إيّاها؛ و فيه تقدّم الشيء على نفسه؛ فيكون المهيّة مع الوجود مؤثّرة في ما هو لازم لها و إن لم يكن بالوجود. فلذا تسمع رئيس الصناعة في شفائه انّه يقول: «إنّ كلّ واحد من الوجودين يلحق بالمهيّة خواصّ و أعراض ما يكون للمهيّة عند ذلک الوجود؛ و يجوز أن لايكون له في الوجود الآخر؛ و ربّما كانت له لوازم تلزمه من حيث المهيّة لكن المهيّة تكون متقرّرةً أوّلاً ثمّ يلزمها شيء.» هذا.

و من هيهنا تبيّن سرّ ما تسمع المصنّف ـ دام بقائه ـ انّه يقول: «لو لم يكن في الوجود وجود قائم بالذات معناه تحقّق نفسه لم يتصحّح وجود قائم بالمهيّة.» و كذا سرّ ما تسمع رئيس الصناعة انّه يقول من أنّ كلّ سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته و هو المطلوب.

٢. ح: قال: «وجوده بعينه ذاته» أقول: أي بحكم البرهان مطابقاً لانتزاعه عنه من دون حيثية مطلقاً تقييديةً كانت أو تعليليةً.

فإن تدبّرتَ في أطراف الكلام لسطعت لک شمس بساطته الحقّة ـ تعالى جدّه ـ و زوجية ما سواه من الحقائق الهالكة. فلذا تسمع الرئيس في إلهيات شفائه أنّه يقول: «و الذي يجب وجوده بغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة؛ لأنّ الذي له باعتبار ذاته فإنّه غير الذي له باعتبار غيره؛ فهو حاصل الهويّة منهما جميعاً في الوجود؛ فلذلک لا شيء غير واجب الوجود تعرّى عن ملابسة ما بالقوّة و الإمكان باعتبار نفسه؛ فهو الفرد الحقيقي و غيره زوج تركيبي» و إلى جملة ذلک إشارات بقوله الشريف: «و بالجملة: من حيث يستتبّ افتقار الممكن إلى جاعل هو غير ذاته يستتبّ افتقاره إلى جاعل وجوده بعينه ذاته و إنّيته مهيّته.»

قال السهروردي: إنّه يستحيل أن يكون ـ تعالى قدسه ـ ينحلّ إلى مهيّة و وجود مستدلاً عليه بأنّه لو جاز أن يفصّله العقل إلى مهيّة و وجود لوجب.

منها: ما قاله شيخ أتباع الإشراقيّين من استحالة انحلاله ـ تعالى ـ إلى مهيّةٍ و وجودٍ و إلّا لجاز أن يفصله العقل؛ فيلزم من ذلک[۱] أن يكون له مهيّة كلّية و المهيّة الكلّية جاز أن تكون لها[۲] جزئيات غير متناهية بالنظر إلى ذاتها،[۳] و تلک الجزئيات[۴] لا يجب وجود شيء منها لنفس مهيّته[۵] و إلّا لوجب وجود جزئيات غير متناهية لاشتراک المهيّة[۶] بينها[۷]؛ و إذا لم يجب وجود شيء منها لنفس تلک[۸] المهيّة لم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته.[۹]

حاصله:[۱۰] انّ الشخص لمّا كان عبارةً عن نحو الوجود[۱۱] ـ على ما تسمع في طبقات الصناعة الإلهية ـ[۱۲] فإذا جاز تحليله العقلي إلى مهيّة و وجود لجاز[۱۳] تحليله[۱۴] إلى مهيّةٍ و تشخّصٍ؛ فتكون تلک المهيّة[۱۵] مع قطع النظر عن تشخّصها كلّيةً؛ فيجوز[۱۶] لها نظراً إلى ذاتها أن تكون[۱۷] لها أفراد غير هذا الفرد و إلّا لامتنع[۱۸] هذا الفرد أيضاً؛ لمشاركته لما سواه من الأفراد التي لتلک المهيّة التي هي تمام حقيقتها و إلّا لزم أن تكون حقيقة واحدة تمام مهيّة أفراد بعضها ممتنع بالذات و بعضها واجب بالذات و هو فاسد.[۱۹]

ثمّ إنّ تلک المهيّة لا يصحّ اقتضاؤها وجوبَ الفرد و إلّا لاشتمل كلّ فرد منها على أفراد

---

۱. ح: ـ منها: ما قاله شيخ ... فيلزم من ذلک.
۲. ح: له.
۳. ق: و المهيّة الكلّية جاز لها نظراً إليها جزئيات غير متناهية.
۴. ح: + الغير المتناهية.
۵. ح: المهيّة.
۶. ق: لاشتراكها.
۷. ح: ـ بينها.
۸. ح: ـ تلک.
۹. ح: + انتهى كلامه.
۱۰. ح: بما حاصله.
۱۱. ق: وجوده.
۱۲. ق: ـ على ما تسمع في طبقات الصناعة الإلهية.
۱۳. ق: لكان.
۱۴. ح: ـ إلى مهيّة و وجود لجاز تحليله.
۱۵. ح: تشخّص؛ كانت المهيّة.
۱۶. ح: تشخّصها كلّياً، و إذا كانت كلّيةً يجوز.
۱۷. ق: يكون.
۱۸. ح: امتنع.
۱۹. ح: و بعضها واجب بالذات و استحالته ممّا لا يخفى. و استبان أنّه يجوز أن تكون لها أفراد اُخرى لا وجوبها مقيساً إلى تلک المهيّة على أن تكون المهيّة هي بنفسها مقتضيةً لها على سبيل الوجوب و إلّا لاشتمل كلّ فرد من تلک الأفراد التي لا يتناهى على ما عداها؛ لاشتماله على المهيّة المقتضية لها. و إذا كان لها جواز تلک الأفراد يكون لها جواز هذا الفرد أيضاً لتشاركهما في تمام المهيّة؛ فلا يكون الواجب واجباً.
و إذا استقرّ هذا على عرش قلبک لسطعت لک الشمس الأحدية القيّومية من هذه الآفاق الملكوتية رافعة لظلمات الأوهام الناسوتية بيده أزمّة الأمور ﴿وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوْرَاً فَمَا لَهُ مِنْ نُوْرٍ﴾ [إبراهيم / ۴۰] لنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول.

غير متناهية؛ لاشتماله على المهيّة المقتضية لها[١] و إذا لم‌يقتض[٢] الوجوب فيجوز لها نظراً إليها تلک الأفراد؛ فيجوز لها هذا الفرد بعينه أيضاً لكونها تمام مهيّة جميع ما يندرج تحتها من الأفراد؛ فلايكون الواجب واجباً و المفروض خلافه؛هذا خلف.

و من اُفق البيان قد لاح شمس صمديّته الحقّة من كلّ جهة؛ فـلايكون له كـثرة مـع الذات، كما انّه لا كثرة له قبل الذات و لا بعد الذات؛ فيكون واحداً من جميع الجهات و الحيثيات.[٣]

فإن قلت: قال الشيخ في[٤] التعليقات: «إنّ[٥] الوجود من لوازم المهيّات لا من مقوّماتها، لكن الحكم في الأوّل الذى لا مهيّة له غير الإنّية يشبه أن يكون الوجود حقيقته إذا كانت[٦] على صفةٍ و تلک الصفة هي تأكّد الوجود، و ليس تأكّد الوجود وجوداً يخصّص بالتأكيد[٧] بل هو معنى لا اسم له.»[٨]

قلت: إنّ اللوازم بحسب هذه الصناعة يقال ـ باشتراک اللفظ ـ على معنيين:

أحدهما: ما يستند إلى المهيّة بما هي هي.

و ثانيهما: ما لاينفکّ عنها و إن كان ذلک من تلقاء غيرها.

فيشبه أن يكون الوجود من لوازم المهيّة[٩] بالمعنى الأخير؛[١٠] لعدم انسلاخه منها[١١] في الواقع و إن كان منسلخاً[١٢] عنها نظراً إليها في حدّ نفسها؛[١٣] و هذا الحكم مطّرد في جميع العوارض و اللواحق المستندة إليها أيضاً.[١٤]

---

١. ق: ـ لها.
٢. ق: لم‌يقتضي.
٣. ح: ـ ثمّ إنّ تلک المهيّة لايصحّ اقتضاؤها ... فيكون واحداً من جميع الجهات و الحيثيات.
٤. ح: إن قلت إنّ رئيس الصناعة قد ذكر في كتاب.
٥. التعليقات: ـ إنّ.
٦. التعليقات: كان.
٧. ق و التعليقات: بالتأكّد.
٨. التعليقات، ص ٣۶.
٩. ق: فيشبه أن يكون وجود تلک الممكنات من لوازمها.
١٠. ح: بالمعنى الثاني.
١١. ح: لعدم انسلاخه عن المهيّة المتقرّرة.
١٢. ق: و إن كان متأخّراً.
١٣. ح: و إن كان منسلخاً عنها في نحوٍ مّا من الملاحظات العقلية.
١٤. ح: المستندة إليها كما لايخفى.

[۷۷] قال: «فإذن ينبوع[۱] الوجود و التشخّص[۲] واحد»

أقول: بل هما واحد. قال الشيخ:[۳] «إنّ هويّة الشيء و تعيّن الشيء و وحدته و تشخّصه و خصوصية وجوده المنفرد له كلّه واحد» و قولنا[۴] إنّه هو إشارة إلى هويّته و خصوصية وجوده المنفرد له الذي لايقع فيه اشتراک.

ثمّ إنّ في إثبات كونه هو التشخّص[۵] وجهين:[۶]

أحدهما: انّه لو لم‌يكن تشخّص قائم بذاته[۷] لما كان تشخّص مطلقاً[۸] و إلّا لكان ناشياً عن اللاتشخّص و إن كان غير متناهٍ.[۹]

هذا على تقدير أن يكون التشخّص غير الوجود و أمّا إذا كان هو هو نفسه لكان البرهان على الوجود نفسه هو البرهان على تشخّصه بعينه؛ و على تقدير عدم اتّحاده معه يصحّ إجراء البراهين على وجوده على تشخّصه في نفسه بل على ساير صفاته.[۱۰] مثلاً انّه لو لم‌يكن علم بذاته لما كان علم مطلقاً؛ حيث إنّ ما بالعرض فرع ما بالذات، و لو فرض تماديه إلى غير النهاية مع استحالته في نفسه يلزم صدوره عن اللاعلم؛ و قِس عليه أمرَ القدرة و الإرادة.[۱۱]

و ثانيهما: انّه لو لم‌يكن هو التشخّص بذاته لكان ذا مهيّةٍ كلّيةٍ؛ فيكون ممكناً و المفروض خلافه؛ و قد عرفت البيان إلى آخر ذلک البرهان.[۱۲]

---

۱. ق: تنوّع.
۲. ق و ح: الشخص و الوجود.
۳. ح: أقول بناءً على أنّه ليس التشخّص إلّا نحواً من الوجود؛ فلذا تسمع الرئيس انّه يقول.
۴. ق: قولها.
۵. ق: الشخص.
۶. ح: و بالجملة انّ في إثبات التشخّص لذاته بذاته سبيلين.
۷. ق: ـ قائم بذاته.
۸. ح: أصلاً.
۹. ح: و إلّا لكانت التشخّصات ـ و إن كانت غير متناهية ـ ناشيةً عن اللاتشخّص. و بالجملة انّ البراهين الساطعة و الشموس اللامعة على إثبات وجوده ـ تعالى قدسه ـ جارية في إثبات تشخّصه بذاته بأدنىٰ تصرّف بل آتية في إثبات جميع الكمالات.
۱۰. ح: ـ هذا على تقدير أن يكون التشخّص ... على ساير صفاته.
۱۱. ح: مثلاً انّه لو لم‌يكن علم بذاته لكانت العلوم و إن تمادت إلى ما لايتناهى منبعثةً عن اللاعلم؛ و قس عليه القدرة.
۱۲. ح: ثانيهما بعد إثبات وجوده ـ تعالى قدسه ـ إثبات كون تشخّصه عين ذاته و إلّا لكان ذا مهيّة كلّية؛ فيكون ممكناً؛ و قد تعرّفت سابقاً فأحسن تذكّره.

[۷۸] قال: «برهان التضايف إذا ارتقت سلسلة من مسبّبٍ مّا»

أقول: يعني انّ هذا البرهان انّما يجري على استحالة السلسلة المتأدّية إلى غير النهاية من طرفٍ واحدٍ و ذلک لتساوي عدد أحد المتضايفين للآخر في سلسلة غير متناهية من الجانبين؛ و هو بخلاف[1] ما إذا كانت منتهيةً إلى مسبّبٍ مّا؛ فإنّه لامحالة يلزم زيادة[2] عدد المعلولية على العلّية بواحدٍ إذا كانت غير متناهية من طرف العلّة و بالعكس إذا كانت غير متناهية من جانب المعلول.

فعلى الأوّل: يلزم انتهاء السلسلة إلى علّة صرفة.

و على الثاني: إلى معلول صرف.[3]

ثمّ[4] إنّ هيهنا إشكالين:

أحدهما: انّ العلّية و المعلولية اللتين في كلّ واحدٍ واحدٍ من المعلول الأخير ليستا متضايفتين بل إنّ كلاًّ منهما مضايف لآخر في الآخر؛ و ذلک كما انّ الأُبوّة[5] و البنوّة المجتمعين في شخصٍ واحدٍ لاتكونان متضايفتين بل أُبوّته نظراً إلى آخر و بنوّته إلى آخر، و حينئذٍ يصحّ أن يكون معلولية المعلول الأخير مضايفة لعلّية ما هو سابق عليها، كما انّ معلولية ذلک السابق نظراً إلى علّية ما هو سابق و هكذا إلى ما لايتناهى.

نعم إنّما يتمّ ذلک إذا كانت العلّة و المعلولية في ما قبل المعلول الأخير مثلاً متساويتَين ليلزم أن يكون بإزاء هذه المعلولية الصرفة علّية صرفة و ليس كذلک.[6]

---

۱. ح: قوله: «برهان التضايف إذا ارتقت سلسلة من مسبّبٍ مّا» إشارة إلى أنّ برهان التضايف ناهض الحكم على استحالة السلسلة التي لاتكون غير متناهية من الطرفين لتكافؤ العلّيات و المعلوليات حينئذٍ؛ و ذلک على خلاف.

۲. ق: و هو بخلاف ما عليه أمر الأوّل لزيادة.

۳. ح: يلزم زيادة عدد المعلولات على العلل بواحدة؛ فيلزم لامحالة انتهاء تلک السلسلة من جانبٍ فُرِض فيه لاتناهيها إلى علّة غير معلولة؛ و أنت تعلم.

۴. ح: - ثمّ.

۵. ق: القوّة.

۶. ح: أحدهما: انه إذا حقّق ما حقيقة التضايف و ما شأنه لتوجّه الإشكال إلى هذا الإستدلال و ذلک حيث إنّه ليس كلّ علّية مضايفة لمعلولية و لاكلّ معلولية مضايفة لكلّ علّية بل المتضايفان منهما ما يجتمعان في شيئين يكون احتياج كلّ واحدة منهما إلى معروض الأُخرى بما هو معروض لها. مثلاً انّ البنوّة و الأُبوّة إذا اجتمعا في ذاتين

←

و ثانيهما: انّه لو صحّ استحاله ذهاب السلسلة إلى لانهاية هذا الدليل من جانب العلل يصحّ استحالتها من جانب المعلول و الجواب هو الجواب المشترک كما أشرنا إليه آنفاً.[۱]

ثمّ إنّ بعض الأعلام قد تصدّى لاستحالة السلسلة الغير المتناهية بـ «أنّها[۲] لو تسلسلت العلل و المعلولات لكان لكلّ من آحادها مرتبة خاصّة من المراتب العددية. فبعضها واقع في المرتبة الفردية ـ كالأوّل و الثالث ـ و بعضها في المرتبة الزوجية ـ كالثاني و الرابع ـ و يمتنع توالي فردين أو زوجين بل كلّ واحد فرديّ أي يتمّ به عدد فرد يليه واحد زوجيّ أي يتمّ به عدد زوج و بالعكس. فانقسمت السلسلة بمتساويتين ضرورةً؛ فكانت زوجاً و الزوج بنقص الواحد يصير فرداً فبنقصه[۳] يكون فرداً مع أنّها كانت زوجاً بعين الدليل؛ فيلزم أن تكون[۴] زوجاً و فرداً معاً و هو محال.» انتهى[۵].

و لايخفى أنّ انقسام العدد إلى المتساويتين و غير المتساويتين من خواصّ العدد المتناهي[۶] فإجرائهما في اللاتناهي قد نشأ من اشتباهه بالتناهي،[۷] و هو ظاهر؛[۸] فأحسِن تدبّره.[۹]

→

كزيد و عمرو على أن يكون كلّ منهما مقيسةً إلى الأُخرى لكانتا متضايفتين؛ و أمّا البنوّة و الأُبوّة المجتمعتان في زيد فليستا بمتضايفتين و إن كانت كلّ منهما متضايفة لما يقابلها في موضوع آخر.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّه إذا ذهبت السلسلة مبتدئة من معلولٍ مّا إلى ما لايتناهى يكون عدد كلّ من المتضايفين مساوياً لعدد الآخر؛ حيث إنّ معلولية ما فرض أوّلاً مقيسة إلى علّية ما هو سابق عليه، كما انّ علّية هذا السابق مقيسة إليه. و الأمر على هذا الإنتظام متّسق فلايلزم حينئذٍ زيادة عدد المعلولات على عدد العلل بواحدة.

ثمّ تسمع تارةً أُخرى انّه لو تمّ ذلک الإستدلال في استحالة اللاتناهي من جانب العلل ليتمّ أيضاً في جانب المعلولات؛ و الجواب عنه مشترک؛ و قد أشار المصنّف ـ دام بقائه ـ إلى دفاع هذا الإشكال بالإشارات الملكية على ما سيجيىء.

۱. ح: ـ و ثانيهما: ... كما أشرنا إليه آنفاً.

۲. ح: ثمّ لايخفى أنّه تصدّى بعض الأعلام لاستحالة اللاتناهي بما يناسب المقام بقوله انّه.

۳. ق: فينقضه.

۴. ق: يكون.

۵. ح: ـ انتهى.

۶. ح: « ... فيلزم أن تكون زوجاً و فرداً معاً و هو محال » و أنت تعلم أنّ صيرفيّ العقل إذا ذابه في كورة النظر ليرى فيه غشّاً مّا و ذلک حيث إنّ الزوجية و الفردية من صفات العدد الذي يتّصف بالتناهي. ق: + و لعلّ غير المتناهي لايصحّ اتّصافه بشيء منهما.

۷. ق: ـ فإجرائهما في اللاتناهي قد نشأ من اشتباهه بالتناهي.

۸. ح: ـ و هو ظاهر.

۹. ق: ـ فأحسن تدبّره.

[۷۹] قال: «بل إنّما قصاراه أن يكون دليلاً مّا من الدلائل»

أقول: نوع تعريض على ما سلكه شيخ أتباع الرواقيّين في كتابه[۱] حكمة الإشراق حيث تصرّف في هذا الدليل نوع تصرّفٍ و ما جعله به برهاناً بل إنّما قصاراه أن يكون دليلاً و ذلک حيث قال: «فلک[۲] أن تفرض عدم قدر متناهٍ من وسط السلسلة تأخذه كأنّه ما كان و طرفاه من السلسلة متّصل أحدهما بالآخر حتّى لاتبقى[۳] فرجة[۴] تأخذ هذا[۵] مرّةً و مع القدر المفروض عدمه تارةً[۶] أُخرى كأنّهما سلسلتان و تطبق[۷] إحديهما على الأُخرى في الوهم.»[۸] انتهى كلامه.[۹]

و أنت تعلم[۱۰] أنّ[۱۱] التصرّف في دليلٍ مّا إمّا[۱۲] يجعله أكثر فائدةً أو أتقن[۱۳] دلالةً و أقلّ مؤونةً[۱۴] و ليس فيه شيء من ذلک.

أمّا الأوّل: فلأنّه على تقدير تمامه إنّما يبطل اللامتناهي من الجانبين لا مطلقاً؛ و ذلک على خلاف ما هو المشهور من هذا الإستدلال حيث إنّه يبطل غير المتناهي من جانبٍ واحدٍ.[۱۵]

و أمّا الثاني: فلأنّ فيه كثرة المؤونة و المشقّة[۱۶] مع ما يتوجّه إليه[۱۷] من المناقشة و

---

۱. ح: قوله: «بل إنّما قصاراه أن يكون دليلاً مّا من الدلائل» إشارة إلى أنّ ما سلكه الشيخ السهروردي في كتاب.

۲. حكمة الإشراق: و أيضاً لک. ح: حيث تصرّف في هذا الدليل نوعاً مّا من التصرّف، ما جعله إلّا دليلاً مّا بقوله: و أيضاً لک أي برهان آخر على تناهي السلسلة المفروضة في الجسم الواحد يعني به برهان التطبيق المشهور مع أدنى تصرّف و هو.

۳. ق: لايبقى.

۴. حكمة الإشراق: - حتى لاتبقى فرجة.

۵. حكمة الإشراق: هكذا.

۶. حكمة الإشراق: مرّةً.

۷. ق: لا نطبق.

۸. مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲ (حكمة الإشراق) ص ۶۵.

۹. ق: -كلامه؛ ح: + ذهولاً عن.

۱۰. ح: - أنت تعلم.

۱۱. ق: + فائدة.

۱۲. ح: + بأن.

۱۳. ق: اتّفق.

۱۴. ح: - و أقلّ مؤونةً.

۱۵. ح: - حيث إنّه يبطل غير المتناهي من جانب واحدٍ؛ ق: و أقلّ مؤونةً في ذلک شيء منها، بل إنّه أقلّ فائدةً من الدليل المشهور؛ حيث إنّه يبطل غير المتناهي من جانب واحدٍ و لنا إجراؤه في غير المتناهي من جانبين سلسلتين غير منتهيتين في طرف واحد؛ و ذلک بخلاف ما تصرّف فيه حيث يبطل الغير المتناهي من جانبين.

۱۶. ق: - و المشقّة.

۱۷. ق: - إليه.

الكُلفة[١]؛ لأنّ التطبيق على هذا التصرّف يتوقّف على اتّصال تينك السلسلتين المتناسبتين المتفاصلتين[٢] بانفصال مقدارٍ مّا من بين سلسلة واحدة لايتناهى من الجانبين و زيادته عليهما تارةً أُخرى.

ثمّ تطبيق[٣] إحدىٰ السلسلتين على الأُخرى ليكون ما به النقصان في جانب لاتناهى إحدٰيهما؛ و ظاهر انّ اتّصال إحدٰيهما[۴] بالأُخرى إمّا أن يتوقّف على[۵] جرّ كلّ[۶] واحدة منهما[٧] إلى أُختها أو جرّ واحدة منهما.

و[٨] المصنّف ـ دام ظلّه ـ[٩] قد أشار إلى أن لو سلّمنا[١٠] صحةَ الإتّصال بينهما في العقل أو الخارج[١١] فإنّما قصاراه أن يكون دليلاً لا[١٢] برهاناً لمّياً.

ثمّ لايخفى: أنّ كونه دليلاً على استحالة لاتناهي الأشياء المتكثّرة إلى لانهاية انّما يستقيم بعد أن يكون بينها ترتّبٌ ليمكن للعقل التطبيق بين آحادها و آحاد سلسلة أُخرى أنقص منها بحسب الحكم الإجمالي و إلّا لجاز أن يغفل الذهن عن[١٣] تطبيق إحدٰيهما على الأُخرى؛ لجواز أن يقع واحد منها بإزاء عدّة[١۴] من آحاد الأُخرى؛ كما لايخفى.[١۵]

فإن قلت: إنّه يمكن إجراء الإستدلال على جملةٍ غير متناهيةٍ لا ترتيب بين آحادها على زعمكم بأنّ هذه الجملة يتوقّف على مجموع آخر أقلّ منها و هكذا إلى ما لا نهاية؛ فيكون فيها ترتيب و يمكن أن يطبق بعض منها على البعض الآخر.

قلت: إنّ التألّف ليس إلّا من الآحاد كما انّ العدد مركّب من الوحدات.

و بعبارة أُخرى: انّ المعدود و الكثير مركّب من الآحاد، كما انّ العدد و الكثرة مركّب

---

١. ق: الكلف.

٢. ح: و الكلفة: و ذلک حيث إنّ التطبيق على هذا التصرّف يتوقّف على متّصلية تينک السلسلتين المتفاصلتين.

٣. ق: تطبق.

۴. ق: ـ و ظاهر انّ اتّصال إحدٰيهما.

۵. ح: إلى.

۶. ق: + كلّ.

٧. ق: منها.

٨. ح: + أنّ.

٩. ح: + العالي.

١٠. ق: إلى أنّا سلّمنا.

١١. ح: في الخارج أو العقل.

١٢. ق: ـ لا.

١٣. ق: من.

١۴. ح: إزاءً لعدّة.

١۵. ق: ـ كما لايخفى.

من الوحدات. فإذن ليس المجموع مركّباً من المجموعات التي يكون بعضها علّةً لبعض آخر.

ثمّ بما علمت من لزوم اجتماع الشرطين في استحالة التسلسل: الترتّب بين أجزائه و اجتماعها معاً يظهر لک حال ما استدلّ به على امتناع كون القوّة الجسمانية قويّةً على آثار لامتناهية بأنّه يلزم تساوي أثر بعض تلك القوّة لأثر كلّ القوّة و إلّا لايقطع من طرف لاتناهيه على ما يحكم به الدليل التطبيقي. فيلزم تناهي السلسلتين على فرض لاتناهيها؛ هذا خلف.

و إنّما قلنا ذلک حيث إنّ آثارهما يجوز أن لاتتناهي مع عدم اجتماعها في الوجود؛ فلايتمّ ذلک الإستدلال.

و القول بجواز اجتماعها العقلي في إجرائه عليها مدفوع بأنّه يجوز مثل ذلک الإجتماع في الأوضاع و الحركات التي لاتتناهي على ما ذهب إليه بعض الحكماء ـكالمعلّم الأوّل ـ لصدور الحوادث بتوسّطها.

و بالجملة: انّ تجويز ذلک يؤدّي إلى انهدام بنيان ما عليه القائلون بالقدم، كما لايخفى على من ليس له مزلق القدم.

فإن قلت: إنّ استناد الحادث إلى القديم عندهم بوساطة حركة سرمدية متّصلة في حدّ ذاتها غير متجزّية؛ فلايكون فيها تكثّر أشخاص و تعدّد أفراد ليمكن القول بجريان هذا الإستدلال فيها، و إليه الإشارة بقول بهمنيار: «و أمّا الحركة الفلكية فالغاية فيها دوام الحركة و ليس هناک حركات غير متناهية؛ فإنّها واحدة بالإتّصال ـكما عرفت سابقاً ـ[1] و إن كان يتعلّق على سبيل الفرض بحركات غير متناهية.»[2]

قلت: فحينئذٍ انّ لها وجودين باعتبارين:

وجود بحسب الواقع مع عزل النظر عن كونها في أُفق التقضّي و التجدّد.

و وجود بحسب لاقرار لأجزائها.

---

١. ح: ـكما عرفت سابقاً.

٢. التحصيل، ص ٥٤٥.

و على الأوّل لا نزاع للعقل الصريح في استحالته و جريان هذا الإستدلال إن تركت اللجاجة و النفاق؛ و على الثاني لاشبهة في تعدادها و أنّها لاتتناهى[۱]، كما لايخفى على الورىٰ.

و جواز اجتماعها العقلي بالنظر الإجمالي انّه لو صحّ في ذلک لانهدم بنيان ما بـني القائلون بالقدم عليه.

فقد استبان لک سرّ ما تسمع المصنّف: انّ التسلسل في أمثال هذا المقام ليس عددياً؛ فتدبّر فيه.

فإن قلت: إنّ الحكم باستحالة لاتناهي الحركة يخالف ما عليه بهمنيار في تحصيله من أنّه لايستحيل التسلسل في الحركات و ذلک حيث إنّا بيّنا أنّها لاتوجد أجزاؤها معاً.

قلت: إنّک قد ذهلت من استحالتها باعتبار قرارها في وعاء الواقع و إن لم‌تكن قارّةً في آنٍ؛ فتأمّل.

[۸۰] قال: «و إذن[۲] فمن المنصرح[۳] أنّه إذا تراقيت»

أقول: يشير بذلک إلى جواب الإشكال على جريان ذلک الإستدلال في عدم تناهي المعلولات[۴] سيّما المتضايفات.

و وجه الدفع[۵]: انّ جريانه فيه على تقدير اجتماع الترتّب و اللانهاية في جهة واحدة و ليس كذلک الأمر هيهنا؛ و ذلک بخلاف ما إذا الغير المتناهي من جانب العللِ؛ فليتأمّل.[۶]

---

۱. كذا في المتن.
۲. ق و ح: إذ.
۳. تقويم الايمان: المتّضح.
۴. ق: المعلومات.
۵. ق: الرفع.
۶. ح: قوله: « و إذ فمن المنصرح أنّه إذا تراقيت » إشارة إلى دفاع الإشكال بجريان الإستدلال على لاتناهي العلل و على استحالة لاتناهي المعلولات سيّما المتضايفات.
و وجه الدفع: انّ جريانه في الأوّل لاجتماع الترتّب و اللانهاية في جهة واحدة منه؛ و ذلک على خلاف ما عليه شاكلة الثاني لكون كلّ منهما في جهة مغايرة لجهة أُخرى.

[٨١] قال:[١] «ثمّ مهما تكن العلّة مؤثّرةً بالذات»

أقول: لمّا حقّق المصنّف ـ دام ظلّه ـ[٢] أنّ المبدأ الصدوري لجميع الموجودات[٣] ما ذاته الفعلية على الإطلاق و إن كان تأثيره فيها على اختلاف مراتب الإستحقاق نبّه هيهنا على أنّ الممكنات إذا تمادت إلى لانهاية[٤] ـ و إن كان لبعض منها مدخل في الآخر ـ يكون بإزاء الحيثيات العلّية و الإعتبارات المؤثّرية؛ و ذلک على أن يكون ذلک المبدأ الواحد مقيساً إلى تلک الجملة الغير المتناهية منزلة[٥] علل صدورية غير متناهية؛ و ذلک لأنّ[٦] و خصوصية كلّ معلول و تميّزه عن الآخر انّما يكون بحسب تميّز استناده إلى مبدئه.[٧]

فقد استبان: أنّ برهان التضايف انّما ينهض على استحالة سلسلة غير متناهية[٨] إذا كانت عللاً صدوريةً لا مطلقاً.

لقائل أن يقول: إنّه لو دلّ[٩] على استحالة لاتناهيها كذلک لدلّ[١٠] على استحالة لاتناهي العلل مطلقاً؛ لاشتراک الفساد بينهما كما لا يخفى.[١١]

اللّهمّ إلّا أن يفرّق بينهما بأنّ العلل[١٢] لو كانت عللاً ناقصةً و شرائطَ مصحّحةً لتأثير المبدأ[١٣] في جميع آحادها بشرطية بعضها لبعض لنقصانه الذاتي[١٤] عن قبول الفيض الأزلي[١٥] من جنابه الخارج[١٦] عن جميعها؛[١٧] فقد يكافىء عدد جميع المعلولات مبدئيته الصدورية؛ و ذلک في ما إذا لوحظت[١٨] الممكنات مفصّلةً بما لها من السلسلة الطولية؛[١٩] و

---

١. ح: قوله.
٢. ح: + سابقاً.
٣. ح: لجميع الذرّات.
٤. ح: نبّه على أنّه إذا تسلسلت الممكنات إلى ما لانهاية.
٥. ق: يكون بإزاء تأثيرات لامتناهية يكون الفاعل الصدوري بحسبها بمنزلة.
٦. ح: غير متناهية حيث.
٧. ح: و تميّزه عن الآخر إنّما يكون بخصوصية إفاضة و مبدئية يكون من جهات الفاعل و حيثياته القائمة به.
٨. ح: استحالة اللامتناهي.
٩. ح: فإن قلت إنّه لو تمّ دلالة.
١٠. ح: كذلک لتمّ دلالة.
١١. ق: ـ لاشتراک الفساد بينهما كما لا يخفى.
١٢. ح: قلت: إنّ الفرق بينهما بيّن حيث إنّ السلسلة المتمادية إلى لا نهاية
١٣. ق: الفاعل.
١٤. ق: ـ الذاتي.
١٥. ق: ـ الأزلي.
١٦. ح: الفيض الأزلي بدونه خارج.
١٧. ق: + إلّا به.
١٨. ح: + تلک.
١٩. ق: ـ بما لها من السلسلة الطولية.

أمّا إذا لوحظت مجملةً مجتمعةً كنفسٍ واحدةٍ لايكون إلّا بمنزلة معلولٍ واحدٍ نظراً إلى علّة واحدة.[۱]

لايخفى: أنّه[۲] بقي الإشكال في ما إذا عزل النظر عن المبدأ الصدوري لهذا النظام الجملي المأخوذ بما له من السلسلة الطولية بأنّه يلزم أن[۳] تكون الشرطية و المشروطية المتضايفتان متكافيتَين؛ فلاتلزم[۴] زيادة إحديهما على الأُخرى بالحكم[۵] العقلي[۶] الإجمالي.

و الحاصل: انّه ـ دام ظلّه ـ لمّا حقّق أنّ المبدأ الصدوري للممكنات و إن كانت غير متناهية واحد؛ فيكون هنالک علّيات إزاءً لمعلوليات حتّى المعلول الأخير و إن قام على استحالته برهان الحيثيات.

فقد بان: أنّ البرهان و إن لم‌يقم[۷] على استحالة هذه السلسلة على هذه النسبة لكنّه قائم على استحالة سلسلة أُخرى كما فرّع[۸] عليه قوله: «فإذن إنّما ينهض برهان التضايف في تراقي المعلولات لعلّة واحدة إلى لانهاية إذا لم تكن علّيتها بالذات[۹] إلّا بالقياس إلى معلولها القريب.»[۱۰]

ثمّ لايخفى: أنّ بما قرّرناه آنفاً لاح بطلان ما عليه القائلون بالقدم حيث يلزمهم قيام علّيات غير متناهية متمايز بعضها عن بعض تميّزاً طبيعياً بذاته ـ تعالى ـ و إلّا لزم قيام الكثرة بصرف الوحدة؛ فيجري فيه برهان الحيثيات.

و إنّما قلنا ذلک حيث التزم في استناد الحوادث إليه ـ تعالى ـ شرائط غير متناهية مستندة إليه بإفاضات لايتناهى مع اجتماعها، و عدم تطرّق التعاقب و التجدّد بالقياس

---

۱. ح: و أمّا إذا لوحظت بما لها من السلسلة العرضية فليست إلّا كنفس واحدة مستندة إلى مبدأ واحد.
۲. ح: ثمّ اعلم أنّه لمّا.
۳. ح: ـ يلزم أن.
۴. ق: فلايلزم.
۵. ح: بحسب الحكم.
۶. ق: ـ العقلي.
۷. ق: لم‌يتمّ.
۸. ح: بالحكم العقلي الإجمالي نبّه المصنّف على إفادة برهان التضايف على استحالته؛ ثمّ فرّع.
۹. ح: + تدبّر.
۱۰. راجع، ص ۲۴۳؛ ح: ـ إلّا بالقياس إلى معلولها القريب.

إليها في الواقع. فقد اجتمع الترتّب و الإجتماع فيها؛ و برهان الحيثيات نافذ الحكم على استحالتها و إن كانت غير متناهية في الأبد أيضاً؛ و أمّا إذا كانت منتهيةً إلى إفاضةٍ لايكون شرطاً لإفاضةٍ أُخرى يجري فيها برهان التضايف ولو لم يكن بين تلك الإفاضات القائمة به تعالى تقدّمٌ طبيعيٌّ مع لزوم ذلك الفساد؛ فيجري برهان التضايف في استحالة تلك السلسلة الخارجية المؤتلفة من الحيثيات الشرطية و المشروطية.

و الحاصل: انّه إذا قطع النظر عن مبدئها الصدوري لو ذهبت السلسلة إلى غير النهاية يلزم زيادة عدد المشروط على عدد الشرط بواحدٍ هو المشروط الأخير مع اجتماع الشرطين فيها: الترتّب و الإجتماع[١] في متن الواقع أو في ملاحظة عقلية إجمالية؛ و لزوم اجتماعها في آنٍ أو زمانٍ بخصوصه في إقامة البرهان على استحالته غير مبرهنٍ عليه و لا مبيّن في نفسه؛ فلذا قال المصنّف ـ دام ظلّه ـ : «إنّ التسلسل لابدّ و أن يكون لا يقفياً لاعددياً».

و لمّا أشار إلى عدم لزوم أن يكون هنالک علل صدورية بالذات لذهاب القائلين بالقدم إلى أنّه ـ تعالى ـ مبدأ صدوري لجميع اللممكنات من العاليات و السافلات بالذات فلايلزم بطلانه بذلک البرهان؛ لتكافؤ العلّيات و المعلوليات.

و كذلک الأمر في جريانه في تلک الإيجادات الموجبة لها لو قلنا إنّ بينها ترتّباً و كذلک ساير البراهين من الحيثيات و غيرها ممّا يضاهيها.

فقد انصرح بطلان ما عليه القائلون بالقدم من سُبُلٍ تَتْرىٰ؛ فبذلک يعمل العاملون[٢] و يومئذٍ يفرح المؤمنون[٣]؛ فمن ابتغىٰ وراء ذلک فَهُمْ الفاؤون[٤] و عن الصراط المستقيم لَنَاكِبُون[٥] و في طغيانهم يعمهون[٦،٧].

---

١. ق: الإجماع.

٢. اقتباس من: الصافّات / ۶۱.

٣. الروم / ۴.

۴. كذا في المتن، و في الآية: اولئک هم العادون.

۵. المؤمنون / ۷۴: ـ المستقيم.

۶. البقرة / ۱۵؛ الأنعام / ۱۱۰؛ الأعراف / ۱۸۶؛ يونس / ۱۱ و المؤمنون / ۷۵.

۷. ح: ـ ثمّ لايخفى أنّ بما قرّرناه آنفاً ... يعمهون.

[۸۲] قال:[۱] **«و له علّية محضة واحدة»**

أقول: قال[۲] شارح حكمة الإشراق: «إنّه[۳] لايجوز أن تلحق[۴] الواجبَ[۵] إضافات مختلفة[۶] توجب اختلافَ حيثيات فيه، بل له إضافه واحدة هي المبدئية تصحّح جميعَ الإضافات»[۷] و تلک النسبة بعينها نسبة الإنّية و الوجود باعتبارٍ و نسبة المعيّة باعتبارٍ آخر و لهذا قيل: إنّ معيّة ذات الحقّ ـ سبحانه ـ بالمهيّات الممكنة ليس إلّا نسبة قيّوميته ـ تعالى ـ لها و ليس للواجب ـ تعالى ـ بالنسبة إلى الممكنات معيّة غير المعيّة المذكورة.

ثمّ[۸] لايخفى: أنّ تلک الإضافة التي هي إضافة واحدة ينشعب إلى إضافات[۹] متلوّنة[۱۰] تنبعث عنها معلولات متشتّتة[۱۱] و إلّا لكانت بأسرها معلولةً واحدةً، بل لو كانت هنالک كثرة حينئذٍ لكان كلّ منها عين ما عداه، بل يلزم أن تكون الكثرة مع كثرتها وحدةً بوحدتها؛ و ذلک حيث إنّ حيثية إيجاد زيد بعينه لو كانت حيثية إيجاد عمرو مثلاً لكان كلّ منهما هو الآخر نفسه؛ فلايمتاز الإثنان في ثنوية عن الواحد في وحدته؛ فلايكون هنالک كلّ و لا جزء. قال الشيخ[۱۲]: «إنّ أشخاص الناس إنّما تختلف عند[۱۳] الإضافات».

فقد بان[۱۴] تارةً أُخرى أنّ تأثيره ـ تعالى ـ في النظام الجملي بأسره و إن كان تأثيراً واحداً نظراً إليه لكنّه يتكثّر أجزائه[۱۵] ـ كما لايخفى ـ[۱۶] و إلّا لكان ذلک النظام[۱۷] عينَ كلّ واحد من أجزائه و كلّ جزء[۱۸] من أجزائه عينَ غيره من الأجزاء؛[۱۹] فلايكون النظام الجملي

---

۱. ح: قوله.

۲. ح: فلذا تسمع.

۳. ح: + يقول.

۴. حكمة الإشراق: يلحق.

۵. ح: للواجب.

۶. ح: إضافات فعلية.

۷. مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲ (حكمة الإشراق) ص ۱۲۴.

۸. ح: هذا ثمّ.

۹. ق: إفاضات.

۱۰. ق: ـ متلوّنة.

۱۱. ق: ـ متشتّتة.

۱۲. ح: لكانت بأسرها معلولة واحدة بل يكون كلّ منها عين ما عداها؛ ضرورة أنّه إذاكانت حيثية إيجاد زيد بعينه حيثية إيجاد غيره لكان هو نفس غيره و بالعكس؛ فلايكون هناک كلّ و لا جزء. فلذا تسمع الرئيس يقول.

۱۳. ح: في.

۱۴. ح: فقد استبان لک.

۱۵. ح: النظام الجملي بأسره تأثيرات قيّومية لآحاده.

۱۶. ق: ـ كما لايخفى.

۱۷. ح: + هو هو.

۱۸. ح: ـ جزء.

۱۹. ح: ـ من الأجزاء.

مشتملاً على شيء هو جزؤه و لا شيء من الأشياء جزءاً منه، بل يكون الكلّ هو الجزء و ذلك[١] الجزء هو الكلّ، بل الكلّ عين كلّ جزء من أجزائه و الجزء عين الكلّ، بل عين كلّ جزء من أجزائه.[٢]

و الحاصل: انّ الذوات الممكنة[٣] بما هي ممكنة لا امتياز[٤] بينها و لا تحصّل[٥] لذواتها؛ فيكون تميّز بعضها عن بعض من حيث تميّز التأثير من[٦] المتحصّل بذاته لذاته[٧] و إلّا لما كان بينها من الإمتياز[٨] بل كانت جملتها عين كلّ واحدة منها و بالعكس؛ فلايكون هناک كلّ و لا جزء؛ فإذا صدر النظام الجملي المشتمل على الأجزاء النورية المقدّسة[٩] و[١٠] الأجسام العلوية و السفلية عن مبدئه الصدوري يكون لا محالة بإفاضةٍ إجماليةٍ منه متعلّقة به؛ فإذا فصّلت أجزاؤه إليها لقد انفصلت تلک الإفاضة الإجمالية إلى الإفاضات المتعدّدة بحيث يتميّز كلّ بعض منها عن بعض و عن الكلّ بحسبها.

فيتحدّس[١١] من ذلک أنّ الوجود واحد لوحدة مطابقه، و تلک الحيثيات المصحّحة لقبول المهيّات ما[١٢] لها من التميّزات متصحّحة أيضاً من تلقاء ذلک المطابق الذي هو وحداني الذات.[١٣]

فقد استبان: أنّ كلّ وجود و كلّ كمال وجود يرجع إلى صقعه الربوبي، وكلّ نقيصة و عيب إلى العلم المربوبي على ما إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ العزيز[١٤] ـ: ﴿ مَا[١٥] أَصَابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ ﴾[١٦].

---

١. ق: ـ ذلک.
٢. ح: ذلک الجزء هو الكلّ بل كلّ من الأجزاء ـ على ما يحكم به الأذكياء ـ عين كلّ منها.
٣. ح: و بالجملة انّ المهيّات.
٤. ح: لا تميّز.
٥. ق: + لها.
٦. ح: تميّز بعضها عن بعض من تلقاء تميّز الإستناد إلى.
٧. ح: ـ لذاته.
٨. ح: و إلّا لما كانت متميّزةً بعضها عن بعض.
٩. ح: الأجزاء المقدّسة النورية.
١٠. ح: + غيرها من.
١١. ح: فتحدّس.
١٢. ق: بما.
١٣. ح: ذلک المطابق تعالى قدسه.
١٤. ق: ـ فقد استبان أنّ كلّ وجود ... بقوله العزيز.
١٥. ق: و ما؛ ح: فما.
١٦. النساء / ٧٩.

ثمّ نقول:[۱] إنّ المراد[۲] من المبدأ القريب للشيء ما لايكون بينها مبدأ صدوري[۳] سواء توسّط بينهما شرطٌ مّا يتصحّح به التأثير[۴] أم لا؛[۵] و المبدأ أخصّ من المبدأ القريب؛ لأنّ المعتبر فيه أن لايتوسّط بينه و بين ما يترتّب عليه شرطٌ مّا أصلاً؛[۶] و قد علمت[۷] أنّه ـ تعالى[۸] ـ مبدأ صدوري لجميع الممكنات بما لها من السلسلة الطولية بالذات[۹] و إن كان بشرطية بعضها لبعض؛ و أمّا إذا أُخذت بما لها من السلسلة العرضية فلايكون ترتّبها عليه بوساطة شرطٍ مّا أصلاً و إلّا لما كان نظاماً جملياً.[۱۰]

و بالجملة: انّه تعالى مبدأ قريب لجميع ما يترتّب عليه و إن كان مبدعاً نظراً إلى النظام الجملي بما له من السلسلة العرضية و إلى الصادر الأوّل بحسب سلسلته الطولية التي هي ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾[۱۱] فليتدبّر.[۱۲]

و إلى جملة ذلک قد أشار المصنّف ـ دام بقائه ـ في كتاب التقديسات؛ و أمّا[۱۳] ما يتراأى من هذا الكتاب فعلى شاكلة أُخرى حيث ذكر في تقويم[۱۴] يلي هذا التصحيح: انّ «مجعول الواجب بالذات سلسلة عرضية سواسية الآحاد في الفاقة و الإستناد إليه ـ جلّ مجده ـ[۱۵] بالذات من بدو الأمر على سنّة واحدة و بما انّ هي مترتبة الآحاد منوطة البعض بالبعض سلسلة طولية منتهية إليه ـ تعالى ـ بالضرورة البرهانيه مفتاقة الآحاد إلى الإنتهاء إليه[۱۶] أخيراً»[۱۷] إلى آخر ما قال:[۱۸] «و إنّما قلنا ذلک» لأنّ الظاهر[۱۹] من قوله

---

۱. ح: و إذا تقرّر هذا فنقول.
۲. ح: المعنيّ.
۳. ح: مبدأ فاعلي.
۴. ق: ـ مّا يتصحّح به التأثير.
۵. ق: أو لم‌يتوسّط.
۶. ح: ـ و المبدأ أخصّ ... شرطٌ مّا أصلاً.
۷. ح: و من المستبين حسب ما علمت سابقاً من الأُصول المبرهنة.
۸. ح: + قدسه.
۹. ح: مبدأ صدوري لجميع الذرّات من العاليات و السافلات بالذات بحسب سلسلتها الطولية أيضاً.
۱۰. ح: و إن كان بشرطية بعضها لبعض؛ و أمّا بحسب سلسلتها العرضية فليس ترتّبها عليه من تلقاء توسّط شرط متوسّط بينها و بينه تعالى جدّه.
۱۱. هود / ۱.
۱۲. ح: ـ و بالجملة: انّه تعالى ... فليتدبّر؛ ق: + ثمّ إنّ.
۱۳. ق: ـ و إلى جملة ذلک قد أشار المصنّف ـ دام بقائه ـ في كتاب التقديسات؛ و أمّا.
۱۴. ق: تقديم.
۱۵. ق: جلّ جلاله.
۱۶. ق و ح: ـ إليه.
۱۷. راجع، صص ۲۴۴ ـ ۲۴۵.
۱۸. ح: ـ إلى آخر ما قال.
۱۹. ح: حيث إنّ الظاهر؛ ق: لأنّ اللائح.

ـ دام ظلّه ـ:[۱] «إلى الإنتهاء إليه[۲] أخيراً» أن يكون الواجب ـ تعالى[۳] ـ مبدأً بالعرض لبعض آحاد السلسلة الطولية؛ و ذلک على أن يكون بينه ـ تعالى[۴] ـ و بين بعض[۵] هذه الآحاد مبدأ فاعلي؛ و من قوله الشريف[۶]: «في السلسلة العرضية» استنادها إليه بالذات و بالحقيقة و إن كان بمدخلية شرطٍ مّا[۷] بقرينة مقابلتها للسلسلة الطولية[۸] المنتهية إليه ـ تعالى[۹] ـ بالاخرة.

فبالحريّ أن يكون اختلاف سلوكه ـ دام ظلّه ـ إشارة إلى عدم تصريح شركائه في الصناعة بشيء من الطرفين و إن كان الظاهر من أُصوله المعطاة ما سلكه في كتاب التقديسات؛ و أيضاً يمكن أن يقال: إنّه قد سلک هيهنا سلوکَ رئيس الصناعة في شفائه حيث حقّق في موضع منه: «انّه ـ تعالى قدسه ـ مبدأ لجميع الممكنات بالذات و إلّا كان لما بالقوّة مدخل في إخراج الشيء من القوّة إلى الفعل» و قد ذكر في موضع آخر منه: «انّ العقول هي المؤثّرات و الفواعل» حتّى توهّم بعض الناظرين فيه أنّها المؤثّرات و الفواعل، و العارف المحيط بأطراف كلامه لا يخفى عليه شيء من مرامه؛ و ذلک حيث قال في فصل ترتيب العقول و النفوس من إلهيات شفائه: «فإذن الموجودات كلّها وجودها عنه و لايجوز أن يكون له مبدأ بوجهٍ من الوجوه و لاسبب لا الذي فيه و به و لا الذي عنه»[۱۰] و قال فيه أيضاً: «و هو فاعل الكلّ بمعنى أنّه الموجود الذي يفيض عنه كلّ وجود فيضاناً مبايناً لذاته»[۱۱] و قال فيه أيضاً: «و ليس كون الكلّ عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكلّ عنه لا بمعرفة و لا رضى»[۱۲] و قد ذكر في فصل أنّه تامّ و فوق التمام: «و قد بان أنّ الواجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكلّ وجود و لكلّ كمال وجود؛ فهو من هذه

---

۱. ح: من قوله الشريف.
۲. ق و ح: ـ إليه.
۳. ح: + قدسه.
۴. ح: + قدسه.
۵. ح: + من.
۶. ق: ـ الشريف.
۷. ق: ـ ما.
۸. ق: ـ الطولية.
۹. ح: + قدسه.
۱۰. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل الرابع ص ۴۰۲): و لا سبب لا الذي عنه، و لا الذي فيه أو به.
۱۱. نفس المصدر، ص ۴۰۳.
۱۲. نفس المصدر، ص ۴۰۲: و لا لرضى منه.

الجهة أيضاً خير محض ».[۱]

فقد استبان لک ما هو المرام مع تسامحه في بعض من الكلام كما لا يخفى على متصفّي الأعلام.[۲]

و نعم ما قال شيخ أتباع الإشراقيّين في كتابه[۳] المطارحات: « فليس كلّ ما يعلم يقال، و ربّما نساعدهم[۴] في ظاهر القول بضرب من التأويل و نضمّ خلاف ما ساعدناهم، و ربّما نريهم شيئاً و نريد به شيئاً آخر و ربّما ان وجدنا أهلاً و بعد قراءة هذا الكتاب و ما يجري مجراه علّمناه طرفاً صالحاً من الحكمة الشريفة. » انتهى كلامه بما رمناه.[۵]

ثمّ لا يخفى:[۶] أنّه ـ دام ظلّه ـ قد صرّح في آخر هذا التقويم بما يوافق المطلوب بوجه لطيف حيث قال:[۷] « على أنّا قد كنّا تلونا عليک انّ المفتاق إليه بالقصد الأوّل إنّما هو العلّة الجاعلة الموجبة. »[۸]

قال المعلّم الثاني في كتاب أثولوجيا: « فأمّا[۹] نحن فنقول: إنّ اللّه ـ عزّ و جلّ ـ علّة للعقل، و العقل علّة للنفس، و النفس علّة للطبيعة، و الطبيعة علّة للأكوان كلّها الجزئية[۱۰] غير أنّه و إن كانت الأشياء بعضها علّة لبعض؛ فإنّ اللّه تعالى علّة لجميعها[۱۱] غير أنّه علّة لبعضها بغير توسّط و هو الذي جعل العلّة كما قلنا في ما قد[۱۲] سلف. »[۱۳]

فقد استبان: أنّ دأب رؤساء هذه الصناعة إطلاق العلّة على مصحّحات فاعلية الفاعل

---

۱. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السادس ص ۳۵۶): فهو من هذه الجهة خير أيضاً.

۲. ق: للسلسلة الطولية المنتهية إليه تعالى بالاخرة؛ و لعلّ اختيار هذا النحو من الإختلاف لاختلاف عباراتٍ وقع عن الشيخ في الشفاء في فصل ترتيب العقول و النفوس من انّه ـ تعالى ـ مبدأ فاعلي لجميع الموجودات؛ و كذلک في فصل انّه تامّ فوق التمام حيث قال فيه: « انّ الواجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكلّ وجود و لكلّ كمال وجود فهو من هذه الجهة أيضاً خير محض » و مع ذلک قال في بعض فصوله: « انّ العقول مؤثّرة في العالم ».

۳. ح: ونعم ما قال صاحب الإشراق في.

۴. ح: و إنّما يساعد.

۵. ق: ـ انتهى كلامه بما رمناه.

۶. ق: ـ لا يخفى.

۷. ح: بالوجه اللطيف بقوله الشريف.

۸. راجع، ص ۲۴۵.

۹. أثولوجيا: و أمّا.

۱۰. ح: الجزوية.

۱۱. أثولوجيا: + كلّها.

۱۲. أثولوجيا: ـ قد.

۱۳. أثولوجيا، ص ۵۰.

و شرائطها، و أمثال ذلک أکثر من أن تُحصیٰ؛ و قد ظنّ بعض المعاصرين بعض الظنّ فاتّبع الحقّ.[۱]

[۸۳] قال: «وحدة واحد[۲]»

أقول: يعني أنّ للوحدة العددية معاني و هي مسلوبة عن اللّه تعالی:

منها: انّها يصحّ أن يقال في جواب کم.

و منها: كونها مقابلة للإثنين.

و منها: ما يكون واحداً بالعدد و من حيث العدد؛ و من الظاهر أنّ كلّ عدد كالثلاثة مثلاً له وحدة و إن كان كثيراً.

و منها: انّه جزء تألّفي للعدد؛ لأنّ حقيقته الوحدة المتكرّرة و إنّما يصحّ ذلک فإذا كان للوحدة مشاركات لها في جنسها.

و من الظاهر أنّه ـ تعالی ـ واحدٌ بلا عددٍ بشيء من المعاني المذكورة للواحد بالعدد و إن صحّ أن يكون مبدأً للعدد؛ و لعلّ المعنی الأخير للوحدة من دون عدد يتضمّن ساير الوحدات الغير العددية له ـ تعالی ـ و هو ظاهر؛ فلهذا وقع في كلام فاتح الأولياء و إمام العرفاء، عليّ بن ابي طالب عليه السلام بقوله العزيز بأنّ «ما لا ثاني له لايدخل في باب الأعداد».[۳]

ثمّ إنّه لو قيل فيه «إنّه واحد بالعدد» فهو محمول علی أنّه مبدأ صدوري و «واحد لا بالعدد» أنّه مبدأ تألّفي له؛ و من الظاهر أنّ كلاً منهما يباين الآخر كما لايخفی؛ فإذا صحّ ذلک بالمعنی الأوّل فلايصحّ أن يكون كذلک بالمعنی الآخر؛ فاندفع ما يتوهّم من التدافع بين كونه واحداً لا بالعدد و بين كونه واحداً بالعدد؛ فليتدبّر.[۴]

---

۱. ق: ـ قال المعلّم الثاني ... فاتّبع الحقّ.
۲. ق و ح: واحدة.
۳. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۰۱.
۴. ح: ـ قال: «وحدة واحدة» ... فليتدبّر.

[۸٤] قال: « ممتنعةالوجود في الدهر و إن كانت متعاقبة»

أقول: و من هيهنا[1] قال الشيخ[2] في عيون الحكمة: «إنّ[3] ذوات الأشياء الثابتة و ذوات الأشياء الغير الثابتة من جهة و الثابتة من جهة إذا أُخذت من جهة ثباتها لم تكن[4] في الزمان بل مع الزمان، و نسبة ما مع الزمان[5] و ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان هو الدهر[6]، و نسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان[7] الأولى[8] أن يسمّي بالسرمد[9]، و الدهر في ذاته من السرمد، و بالقياس إلى الزمان.»[10] هذا.

و لا يخفى: أنّ العلّامة الدواني قد اشتبه عليه أمر الدهر بالسرمد في حاشيته الجديدة فقد نسب إلى الدهر ما هو سرمد و بالعكس؛ فليتدبّر فيه.[11]

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الأُمور المترتّبة اللامتناهية المتعاقبة بحسب الزمان مجتمعة في وعاء الدهر الذي هو الواقع؛ فتحكم باستحالتها البراهين السابقة الساطعة.

فقد أشار المصنّف ـ دام بقائه ـ إلى ما ينهدم بنيان ما اسّس القائلون بالقدم عليه حيث حكموا بلزوم موجودات غير متناهية لحدوث حادثٍ مّا و قد علمت ذلك سابقاً فتذكر.

نعم إنّ السلسلة إذا كانت لا يقفيةً على ما إليه الإشارة أوّلاً بقوله ـ الشريف ـ: «و تعاقبها في الزمان لا إلى نهاية» و التصريح به ثانياً بقوله: «على شاكلة السبيل اللاتقفي لا غير»[12].

فإن قلت: إنّه ـ دام ظلّه ـ قد ذهب إلى عدم انقطاع الفيوض الأبدية و الحوادث الكونية؛ فيلزم لا محالة اجتماعها في وعاء الدهر إن لم تكن مجتمعةً في وعاء الزمان؛ فتكون تلك البراهين ناهضةً على استحالتها.

---

۱. ح: ـ و من هيهنا.

۲. ح: قال رئيس الصناعة.

۳. عيون الحكمة: ـ إنّ.

۴. ق: لم يكن.

۵. ق: ـ و نسبة ما مع الزمان.

۶. عيون الحكمة: و نسبة ما مع الزمان و ليس في الزمان إلى الزمان من جهة ما مع الزمان هو الدهر.

۷. عيون الحكمة: + من جهة ما ليس في الزمان.

۸. عيون الحكمة: + به.

۹. عيون الحكمة: السرمد.

۱۰. رسائل ابن سينا (عيون الحكمة)، ص ۴۲.

۱۱. ح: ـ و لا يخفى ... فليتدبّر فيه.

۱۲. راجع، ص ۲۴۶.

قلت: إنّک قد علمتَ آنفاً أنّ في هذه السلسلة الترتّبُ في جانب و اللاتناهي في آخر، و شرط استحالة اللامتناهي اجتماعهما في جهة واحدة ليس فليس.[۱]

[۸۵] قال: «يسوق العقل إلى الموجود[۲] الثابت»

أقول: على وفاق ما عليه المشّاؤون[۳] و أمّا الإشراقيّون[۴] فـقد ذهـبوا إلى أنّ الأنـوار متشاركة في حقيقة النور متمايزة بالزيادة و النقصان؛[۵] فإذا تمّت النور بـه يكـون نـور الأنوار و هكذا يتدرّج حتّى ينتهي إلى النور المحسوس الذي هو أدون مراتب النور.

و الحاصل:[۶] انّهم ذهبوا إلى أنّ مراتب النور يتفاوت بنفس ذاته[۷] لا بانضمام أمر خارج إليه[۸]. فلذا قال شيخ أتباع الإشراقيّين: «إنّ الأنوار الحسّية و العقلية كلّها حقيقة واحدة مختلفة بالكمال و النقص و القوّة و الضعف و انّ أقوئ الأنوار الحسّية نور الشمس و هو أضعف الأنوار العقلية كلّها، و أقوئ الأنوار العقلية و أكملها نور الأنوار.» انتهى[۹].

و نظير ذلک بوجهٍ مّا أن يقال: إنّ الذراعين من الخطّ أشدّ خطّيةً من ذراع واحد منه لا باعتبار أمر خارج عنه بل الخطّ هناک زائد في خطّيته منه في الآخر.

و الحقّ: انّه ليس الأمر کذلک بل زيادة الأوّل على الثاني من تلقاء هويّتهما الفردية، کما لايخفى على أهل الرويّة؛ و تمام تحقيق ذلک في کتاب التقديسات فلنرجِع إلى ما کنّا فيه.

فنقول:[۱۰] و لايخفى عليک أنّ کون الواجب بالذات متّحداً بالحقيقة مع الممکنات لايجوّزه العقل الصريح کيف و انّ کلّ جمال و کمال في الوجود رشحٌ و فيضٌ و ظلٌّ من

---

۱. ق: ـ و إذا تقرّر هذا ... ليس فليس.
۲. ق و ح: الوجود.
۳. ح: هذا ها عليه رئيس الصناعة و شرکائه المشّائية.
۴. ق: الرواقيّون.
۵. ح: في الحقيقة النورية و متمايزة بالنقيصة و الکمالية.
۶. ح: فإذا تمّت النورية کمالية و نورية غايتها و أبهاها تکون نور الأنوار وما سواه يتفاوت بالنورية إلى أن ينتهي إلى نور المحسوس و بالجملة.
۷. ح: أنّ النورية يتفاوت مراتبها بنفس ذاتها.
۸. ح: إليها.
۹. ح: ـ انتهى.
۱۰. ق: ـ و نظير ذلک بوجهٍ مّا ... فنقول.

جماله و كماله؟ فلايصحّ ذلک فيه و إلّا لكان مفيداً لحقيقة النور إذا أفاد الممكنات؛ فيلزم أن يفيد نفسه لإشتراكها فيه.

و أيضاً كيف يصحّ في شريعة الحكمة و البرهان أن يكون ما في حيطة الإمكان و حظيرة النقص و البطلان مناسباً لحقيقة الواجب الوجود بالذات فضلاً عن مشاركته له في حقيقته؟ و إلّا لما كان الممكن آفلاً في ليسية ذاته غاربةً في أُفق الفناء بسنخ حقيقته كالواجب أو كان الواجب كالممكن؛ فلايكون الواجب واجباً و لا الممكن ممكناً.

و كما لم‌يصحّ في تلک الشريعة لم‌يصحّ في الطريقة الصوفية أيضاً من أنّ اللّه خلق الخلق في ظلمته ثمّ رشّ عليهم من نوره.

و لعلّ المراد من الظلمة هو العدم و من النور الوجود.

و بالجمله: لايصحّ أن يكون الأنوار الممكنة أنواراً[1] بالعرض فكيف يصحّ اتّحادها مع النور الحقيقي بالذات حقيقةً و بالذات؟[2]

فلذا قال الشيخ: «يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات و في الإختيار اختيار

---

١. ق: الأنواراً.

٢. ح: فلنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: إنّه لمّا كان جميع الصفات الكمالية لطباع الموجودات بما هي موجودة و النسب في ما بينها على الإنتظام الطبيعي متصحّح بالإرتباط إلى ما هو بذاته مطابق لجميع الصفات الكمالية و مبناها فتكون نسبته إلى الثواني أمّ جميع النسب سطع لک سرّ ما تسمع أنّ الواجب لذاته أجمل الأشياء و أكملها؛ لأنّ كلّ جمال و كمال في الوجود رشح و فيض و ظلّ من جماله و كماله؛ فله الجمال الأبهیٰ و الكمال الأقصیٰ و الجلال الأرفع و النور الأقهر تعالیٰ و تقدّس.

فقد استبان من الأدلّة السابقة بنوع من التصرّف فيها حياة حقيقية قائمة بذاتها و كذا غيرها من الصفات الحقيقية حسب ما إليه الإشارات التعليمية.

و بيان ذلک بوجهٍ مّا: انّه لو لم‌يكن حياة كذلک للزم ترجّحٌ بلامرجّحٍ في حصول مراتب الحياة و إن كانت متماديةً إلى لانهاية؛ لتساوي حصولها و لاحصولها نظراً إلى ذواتها.

و أيضاً: لمّا كانت آفلةً في ليسية ذواتها غاربة في أُفق الفناء بسنخ حقائقها فإذا وجدت يلزم أن يترشّح من القوّة فيكون النور من الظلمة و الحياة من الممات.

و أيضاً: انّها لو حصلت حينئذٍ و إن كانت متماديةً إلى ما لايتناهى لايصلح كلّ سابق في إعطاء كلّ لاحق؛ لأنّ ما هو سابق على ذلک السابق فهو أولى في ذلک من ذلک و هكذا؛ فيحكم العقل النوراني بالنظر الإجمالي على عدم صلوحية شيء منها للعلّية؛ إذ لا أحقّ شيء منها في التحلية بصفة الحياة حينئذٍ.

و أيضاً: يلزم على تقدير وقوعها ترجّحٌ من غير مرجّح؛ لجواز وقوع سلسلة أُخرى من الحياة بدلاً عنها؛ فوقوع إحدٰيهما دون الأُخرى ممّا يحكم باستحالته العرفاء كما لايخفى.

بالذات[۱] و في القدرة قدرة بالذات و في الإرادة إرادة بالذات[۲] حتّى يصحّ أن تكون[۳] هذه الأشياء لا بالذات[۴] في شيء؛[۵] و معناه أنّه يجب أن يكون واجب الوجود وجوداً بالذات و مختاراً بالذات و قادراً بالذات و مريداً بالذات حتّى تصحّ هذه الأشياء لا بالذات[۶] في غيره.»[۷] هذا كلامه.[۸]

فقد انصرح: أنّه ـ تعالى بذاته ـ الحقّة مبدأ لكلّ صفة من الصفات جمالية كانت أو جلاليةً.[۹]

والقول بأنّ «الأولىٰ بإزاء وجوب وجوده[۱۰] بالذات[۱۱] والثانية بإزاء سلب الإمكان عنه[۱۲] لا وجوب وجوده الذاتي[۱۳]» ذهولٌ عن أنّ مطابق الأولىٰ مطابق لمطابق الثانية.

فقد استبان لک الحقيقة الحقّة الأحدية و الهويّة القيّومية النورية أنّها بذاتها مطابق لجميع الصفات جمالها و جلالها؛ و أمّا ما سواه ـ تعالى قدسه ـ فعلى شاكلة أُخرى حيث إنّ اتّصافه بالسلوب من تلقاء حيثيات ذاتية له.[۱۴]

و من ههنا قيل:[۱۵] «ممّا يجب أن تعلمه و تحقّقه أنّه ليس تلحق[۱۶] الواجب[۱۷] إضافات

---

۱. التعليقات: + و في الإرادة إرادة بالذات.
۲. ق و التعليقات: ـ و في الإرادة إرادة بالذات.
۳. ق: يكون.
۴. ق: + و مريداً بالذات حتّى يصحّ هذه الأشياء لا بالذات.
۵. ق: في غيره.
۶. ق و ح: ـ لابالذات.
۷. التعليقات: ص ۵۲.
۸. ق: ـ و معناه انّه يجب أن يكون ... هذا كلامه.
۹. و في نسخة «ح» توجد بدل «فقد انصرح انّه تعالى بذاته الحقّة مبدأ لكلّ صفة من الصفات جماليةً كانت أو جلاليةً» هذه العبارات: ثمّ لمّا سطعت الشموس الكمالية و الأنوار الحقيقية القائمة بذواتها من آفاق هذه البراهين اللمّية فانظر تارةً أُخرى ليسطع لک مرّةً أُخرى من تلقاء وجوب وجوده كالقمر في الليلة القمراء ليمكنک أن تدعوه بأسمائه الحسنىٰ من طرق شتّىٰ.

لست أقول: إنّه تسطع به الصفات الجمالية لا السمات الجلالية حسب ما ذهب إليه أقوام من أعلام بل أقول: إنّه ينبوع الصفات الجمالية و السمات الجلالية.
۱۰. ح: الوجود.
۱۱. ح: ـ بالذات.
۱۲. ق: ـ عنه.
۱۳. ح: ـ لا وجوب وجوده الذاتي.
۱۴. ق: لا وجوب وجوده الذاتي مدفوعٌ؛ فإنّ مطابق سلب الإمكان هو وجوب وجوده أيضاً فهنالک الولاية للّه الحقّ.
۱۵. ح: ذاتية له، قال شارح كتاب الإشراق.
۱۶. ق: يلحق. حكمة الإشراق: لايجوز أن يلحق.
۱۷. حكمة الإشراق: للواجب.

مختلفة توجب اختلافَ حيثيات فيه، بل له إضافه واحدة هي المبدئية[1] تصحّح جميعَ الإضافات كالرازقية و المصوّرية و نحوهما؛ و لا[2] سلوب فيه[3] كذلک، بل له سلب واحد يتبعه جميعها و هو سلب الإمكان؛ فإنّه يدخل تحته سلب الجسمية و العرضية و غيرهما، كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان سلب الحجرية و المدرية عنه و إن كانت السلوب لاتتكثّر[4] على كلّ حال.»[5]

و انّ غرضه[6] من ذلک انّ السلوب المختلفة لاتحتاج[7] إلى حيثيات ذاتية مختلفة، كسلب الجمادية عن الإنسان فإنّه من حيث كونه نامياً؛ و سلب الشجرية عنه فإنّه من حيث كونه ناطقاً، و تلک حيثيات ذاتية متعدّدة و لاكذلک الحال في الواجب؛ فإنّ جميع السلوب مستندة إلى ذاته الأحدية مرّة واحدة؛[8] فذاته من حيث هي مقتضية لسلب الإمكان المستلزم للنقائص؛ هذا.[9]

ثمّ لايخفى: أنّ السلوب التي ليست سمات جلالية ـ كعدم كونه جوهراً أو عرضاً أو سماءً أو عقلاً أو نفساً ـ و إن كان مطابقها سلب الإمكان لكن في درجة متأخّرة عن ذاته لتشارک[10] السلوب الإضافات في كونها فرعَ وجود[11] الطرفين.

فالقول بـ«أنّ[12] جميع السلوب مستندة[13] إلى ذاته الأحدية مرّةً واحدةً»:

إن كان في السمات الجلالية ـ كالقدّوسية و الفردية و الأحدية ـ يكون المراد[14] من كونها مرّةً واحدةً كونها لذاته ـ تعالى ـ في مرتبة ذاته.[15]

و إن كان في السلوب الآخر يكون المراد به كونها مرّةً واحدةً في الأعيان بعد ما

---

۱. ق و ح: مبدأ.
۲. ق و ح: ـ لا.
۳. حكمة الإشراق : ـ فيه.
۴. حكمة الإشراق : لا تكثر.
۵. شرح حكمة الإشراق (مخطوط) صص ۳۱۳ ـ ۳۱۴ و مجموعۀ مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲۴.
۶. ح: ثمّ قال : أقول غرضه.
۷. ق: لايحتاج.
۸. ق: ذاته الأحدية من واحدة.
۹. ح: + كلامه.
۱۰. ق: تشارک.
۱۱. ق: ـ وجود.
۱۲. ح: فقول هذا المحقّق انّ.
۱۳. ق: مستند.
۱۴. ح: يكون المعنيّ.
۱۵. ح: كونها للذات في مرتبة الذات.

لم‌يكن فيه؛ و ذلک لاحتياجها في صدقها عليه ـ تعالى ـ إلى وجود[۱] المسلوبات: و ذلک لأنّه لاتعاقب للزمانيات مع تعاقبها نظراً إليه تعالى.[۲]

و بعبارة أُخرى: انّ السلوب التي يمتاز[۳] بعضها عن بعض إنّما يتحقّق بعد وجود[۴] المسلوبات و إن صحّ سلب واحد قبلها مقيساً إلى بارئها.[۵]

و لكن بقي هيهنا أنّ الأشياء و إن كانت بوجودها العيني الخارجي متأخّرة عنه ـ تعالىٰ ـ في الخارج لكنّها ممتازة بوجودها العلمي في أزل الآزال لكونها عينَ ذاته ـ تعالى ـ فيصحّ[۶] صدقها عليه ـ تعالى ـ في مرتبة ذاته الحقّة.

و بالجملة: انّ تكثّر الصفات الكمالية مطلقاً تكثّرٌ بحسب التسمية و يصدق عليه في مرتبة ذاته الحقّة ـ سواء كانت جماليةً أو جلاليةً ـ و إن لم‌تصدق الإضافات عليه في مرتبة ذاته الحقّة.[۷]

ثمّ[۸] بما استنار سريرتک من هذه الأنوار الملكوتية و الإشراقات القدسية[۹] اللاهوتية لاتظنّ أنّک قد[۱۰] وصلت إلى ساحة كُنه جبروته و حريم قدس[۱۱] لاهوته، بل تيقّن[۱۲] أنّ تلک البراهين قد دلّت على الصفات الكمالية القائمة بذواتها ممتنعة الوصول إلى صُقع[۱۳] كُنهها؛ و ذلک لأنّ[۱۴] شدّة نوريته و قوّة لَمَعانه و ضعف ذواتنا المجرّدة الملكية و أنفسنا

---

۱. ق: وجوب.

۲. ح: و إن كان في السلوب الآخر ـ حسب ما علمت ـ يكون المعنيّ منها مرّةً واقعةً خارجيةً بعد ما لم‌يكن؛ لاحتياجه إلى وجود المسلوبات بقول: «كن» و إنّما ذلک لأنّه كما لايصحّ تعاقب الإضافات و تجدّد المتجدّدات بالقياس إليه كذلک تعاقب السلوب مقيساً إليه.

۳. ح: السلوب المتميّز.

۴. ق: وجودات.

۵. ق: ـ مقيساً إلى بارئها.

۶. ق: فيض.

۷. ح: ـ ولكن بقي هيهنا ... ذاته الحقّة.

۸. ق: و.

۹. ق: ـ القدسية.

۱۰. ق: ـ قد.

۱۱. ح: ـ قدس.

۱۲. ح: أتقن.

۱۳. ق: ـ صقع.

۱۴. ح: + فلذا قد تموّج عن بحار العلوم المرتضوية عليه‌السلام: «خالق البريّة أنت كما أثنيت على نفسک، لاأُحصي ثناءً عليک» و قد وقفوا على باب مدينة العلم عليه‌السلام الحكماء المتألّهون و العرفاء المتقدّسون حيث قالوا: «إنّ العجز

←

المتقدّسة العقلية[۱] تمنعنا عن مشاهدته بالكُنه؛ فيكون شدّة نوريّتها حجابها؛ و إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ الكريم ـ: ﴿ وَ لايُحِيْطُونَ بِهِ عِلْمَاً ﴾[۲] و بقوله: ﴿ لاتُدْرِكُهُ الأبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأبْصَارَ ﴾[۳] و ستأتي الإشارات إلى جملة ذلک؛ فليكن في ذكرک، ﴿ عَسَىٰ أنْ يَبْعَثَکَ رَبُّکَ مَقَاماً مَحْمُوداً ﴾[۴].

→
عن درک الإدراک إدراک » و نعم ما قال المعلّم الثاني : « وصلت إلى إدراک الذات من حيث لايدرک و التذذتُ بأن يدرک أن لايدرک ».

و بالجملة: انّ غاية السبيل إليه الإستبصار بأن لا سبيل إليه كما يصفه الجاهلون؛ و من هيهنا تبيّن سرّ ما روي عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم من أنّ « إفشاء سرّ الربوبية كفر » أي ستر و خفاء؛ و ذلک حيث إنّ.

۱. ق: ـ المجرّدة الملكية و أنفسنا المتقدّسة العقلية.
۲. طه / ۱۱۰.
۳. الأنعام / ۱۰۳.
۴. الإسراء / ۷۹.

فصل ثالث

[٨٦] قال: «بنفسه متقرّر الذات»

أقول: فعلى هذا التقدير لايتصوّر علّيته له و إلّا لتخلّل الجعلُ بين الشيء و نفسه و إليه الإشارة بقوله: «لايعقل كون الشيء».[١]

ثمّ ذاته لمّا كان متقرّراً بنفسه لايكون مطابق الوجود إلّا ذاته الحقّة بلا علّةٍ و علّيةٍ أصلاً؛ و ليس المراد من عينية الوجود المطلق إلّا هذا.

[٨٧] قال: «إذ لايعقل»

أقول: إشارة إلى استحالة الأولوية الذاتية للذوات الممكنة و إلّا لتَخلّلَ الجعلُ بين الشيء و نفسه.

[٨٨] قال: «لأنّ الإنّية أوّل ما ينتزع من[٢]»

أقول: يشير بذلك إلى أنّه لو كان المؤثّر في وجوده هو ذلك المؤثّر لتقدّمَ الشيءُ على نفسه و إن لم يكن للوجود مدخل فيه.

[٨٩] قال: «بإنّية أُخرى هي ورائها[٣]»

أقول: يشير بذلك إلى أنّه على تقدير عدم استحالة التسلسل يمكن إثبات المرام أيضاً

---

١. راجع ص ٢٥٣.
٢. ق: عنه.
٣. ق: وراء.

بلزوم کون الداخل خارجاً؛ و ذلک حیث إنّ المفروض أنّ تلک السلسلة مشتملة علی الذاتیات بأسرها مع لزوم خروج واحد منها عنها؛ و علی التقدیرین تقدّمَ الشيءُ علی نفسه.

أمّا علی الأوّل فظاهر.

و أمّا علی الثاني فلأنّه یتقدّم إنّیة من تلک الإنّیات الغیر المتناهیة علی کلّ واحد منها و علی مجموعها؛ فتقدّم علی نفسها بمراتب عدیدة أو مرتبة واحدة؛ و لزوم الدور علی فرض التسلسل قصّةٌ غریبةٌ یشبه أن یکون أحسن القصص.[۱]

[۹۰] قال: «فالواجبات بالذات کلّ منها بنفسه منفرد الوجود»

أقول: حاصله[۲] علی نظمه الطبیعي:[۳] انّ المرکّب إنّما یکون[۴] التیامه من الأجزاء التي بینها علاقة علّیةٍ و معلولیةٍ؛[۵] و من الظاهر[۶] أنّه لایتصوّر الترکّب من أجزاء[۷] یتخلّل بینها الإمکان الخاصّ بالقیاس؛ فلو کان الواجب ـ تعالی عن ذلک ـ[۸] مؤتلفاً من الواجبات لَما کان مؤتلفاً منها.[۹][۱۰]

و قد یقال:[۱۱] إنّه لو ترکّب الواجب[۱۲] من الواجبات[۱۳] لزم تعدّده، و قد حکم باستحالته برهان التوحید.[۱۴]

و لایخفی: أنّ الأمر دائر؛ ضرورة أنّ برهان التوحید یتوقّف علیه أیضاً و ذلک حیث إنّ حاصله یرجع إلی[۱۵] أنّه ـ تعالی ـ لو کان متعدّداً[۱۶] لکان فیه مشترک ذاتي؛ فیلزم من

---

۱. ح: ـ قال: بنفسه متقرّر الذات ... أحسن القصص.
۲. ح: بما حاصله.
۳. ح: ـ علی نظمه الطبیعي.
۴. ح: ـ یکون.
۵. العلاقة العلّیة و المعلولیة.
۶. ح: و من المستبین.
۷. ح: أنّه لایتصوّر ترکّب الشيء من الأجزاء التي.
۸. ق: تعالی عن هذا.
۹. ح: ـ منها.
۱۰. ح: + ثمّ اعلم أنّ في سلوک المصنّف ـ دام بقائه ـ هذا المسلک إشارة لطیفة إلی لزوم الدور علی مسلک آخر و هو.
۱۱. ح: ـ و قد یقال.
۱۲. ق: ـ الواجب.
۱۳. ح: لو ترکّب الواجب منها.
۱۴. ح: + ثمّ الإستدلال علیه.
۱۵. ح: ـ و لایخفی ... حاصله یرجع إلی.
۱۶. ح: بأنّه لو تعدّد.

ذلک[۱] ترکّبه، و قد حکم باستحالته برهان أحدیّته؛ ففیه ما لایخفی من الدور؛[۲] فلذا اختار المصنّف ذلک المسلک.[۳]

ثمّ[۴] لایخفی: أنّه یصحّ الإستدلال علی استحالة[۵] ترکّبه ـ تعالی ـ من الواجبات تارةً أُخری[۶] علی نمطٍ آخر و هو[۷] انّه[۸] لو ترکّب فلامحالة یکون[۹] متأخّراً عن أجزائه بالطبع و المهیّة، و ما شاکلته[۱۰] هذه لایکون واجباً.

و من الظاهر: أنّ[۱۱] هذا الدلیل یفید[۱۲] استحالةَ ترکّبه من الواجب و الممکن و من الممکنات بطریق أولیٰ.[۱۳]

و قد أشار المصنّف ـ دام ظلّه ـ[۱۴] إلی استحالته علی هذین التقدیرین[۱۵] من سبیل آخر[۱۶] بقوله ـ الشریف[۱۷] ـ: «و من المستبین[۱۸] أنّ فقر الجزء بعینه فقر الکلّ و هلاکه[۱۹]. أمّا نفس هلاک الکلّ إن کان مرکّباً من الأجزاء المحمولة الحدّیة»[۲۰] و قوله:[۲۱] «في قوّة هلاکه» إشارة إلی استحالة ترکّبه[۲۲] من الأجزاء الخارجیة لو کانت؛[۲۳] ثمّ أشار إلی استحالة ترکّبه من الواجب و الممکن بقوله:[۲۴] «و الإشتباک مشاطرة بالوجوب و الجواز».[۲۵]

---

۱. ح: ـ من ذلک.
۲. ق: ـ ففیه ما لایخفی من الدور.
۳. ح: ـ فلذا اختار المصنّف ذلک المسلک.
۴. ق: و.
۵. ح: امتناع.
۶. ق: ـ تارةً أُخری.
۷. ح: ـ علی نمطٍ آخر و هو.
۸. ح: بأنّه.
۹. ح: یکون لامحالة.
۱۰. ح: شاکلة.
۱۱. ح: ـ من الظاهر أنّ.
۱۲. ح: هذا الإستدلال یجري في.
۱۳. ح: ترکّبه من المهیّات الممکنة و الواجب و الممکن علی الأحریٰ کما لایخفی.
۱۴. ق: ـ دام ظلّه.
۱۵. إلی استحالة هذین الأخیرین من سبیل آخر.
۱۶. ق: ـ من سبیل آخر.
۱۷. ق: ـ الشریف.
۱۸. ق: ـ و من المستبین.
۱۹. ق: ـ و هلاکه.
۲۰. راجع، ص ۲۵۵.
۲۱. ح: و أمّا قوله دام ظلّه.
۲۲. ح: فإشارة إلی أنّه لو ترکّب.
۲۳. ح: ـ لو کانت.
۲۴. ح: من الواجب و الممکن تارةً أُخری بقوله الشریف.
۲۵. راجع، ص ۲۵۵.

[۹۱] قال:[۱] **«و أمّا التي إليها الإنحلال و هي الأجزاء الكمّية فلأنّها ليست بمعدوماتٍ»**

أقول: لا يخفى جواز إثبات هذا المدّعىٰ بطرقٍ شتّىٰ:

منها: لزوم كونه ـ تعالى ـ متوسّطاً بين صرافة القوّة و محوضة الفعلية ـ على تقدير كون تلک الأجزاء التحليلية واجبات بالذات ـ أو لزوم انحلاله إلى الممكنات الصرفة ـ على تقدير أن لا تكون واجبات بالذات ـ فيكون ذلک الإنحلال بمنزلة انحلال نور الصرف إلى الظلمات و الحقّ المحض إلى الباطلات، بل الحقّ أن لا نسبة بينها بوجهٍ مّا؛ و قد أشار إليه المصنّف.[۲]

و منها: انّه قد حقّق أنّ أجزاء المتّصل الواحد متشاركة و مشاركة له[۳] في المهيّة الكلّية و قد سبق أنّ حقيقته المقدّسة[۴] نفس إنّيته على الإطلاق و ذاته هو الوجود بالإستحقاق.[۵]

و منها: انّه لو كان كذلک لكان له بسط معيّن[۶] و امتداد متميّز؛ فلو وجب أن يكون لحقيقته هذا النمط[۷] من الإنبساط من دون كونه[۸] أقلّ أو أكثر يلزم أن يكون كلّ جزء منه[۹] مثل الكلّ في هذا[۱۰] الإمتداد و الإنبساط، و كلّ جزء يتشارک أيضاً في ذلک الإمتداد أيضاً؛[۱۱] فيكون كلّ جزء مساوياً للكلّ و بالعكس،[۱۲] و لو لم يجب أن يكون بهذا الإنبساط بل يمكن أن يكون و[۱۳] أن لا يكون؛ فيحتاج في كونه على هذا النحو[۱۴] من الإنبساط إلى علّة مغايرة لحقيقته و إلّا لكان الكلّ مساوياً لجزئه؛[۱۵] فيلزم من ذلک إمكانه ـ تعالى ـ

---

۱. ح: قوله.

۲. ح: قال: «و أمّا التي إليها الإنحلال و هي الأجزاء الكمّية فلأنّها ليست بمعدومات» أقول: قد أشار ـ دام ظلّه ـ إلى استحالته إمّا بلزوم أن يكون الواجب متوسّطاً بين صرافة القوّة و الفعلية و إمّا بلزوم انحلاله إلى الممكنات الصرفة؛ فيكون بمنزلة انحلال النور الصرف إلى الظلمات بل لا نسبة للمنحلّ إلى ما ينحلّ إليه؛ و هيهنا وجوه أُخرى على استحالته.

۳. ح: مشاركة لذلک.

۴. ح: في المهيّة الكلّية و قد علمتَ سابقاً تقدّسه تعالى عنها لأنّ حقيقته.

۵. ح: هو الموجودية بالإستحقاق.

۶. ح: متعيّن.

۷. ح: هذا الضرب.

۸. ح: من غير أن يصحّ أن يكون.

۹. ح: ـ منه.

۱۰. ح: ـ هذا.

۱۱. ح: ـ و كلّ جزء يتشارک أيضاً في ذلک الإمتداد أيضاً.

۱۲. ح: فيكون الجزء مساوياً للكلّ.

۱۳. ق: + يمكن.

۱۴. ح: هذا الضرب.

۱۵. ح: و إلّا لزم مساواة الكلّ و الجزء.

فیکون[۱] معلولاً لغیره، تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً.

و القول بـ« جواز[۲] وجوب هذا البسط علی تقدیر کونه متّصلاً منفرداً بذاته، و عدمه علی تقدیر عدمه » محسومٌ بأنّه إذا أمکن أن یکون طبیعة المتّصل منفردةً تارةً و أن لایکون؛ فلکلّ منهما علّة خارجة عن ذاته؛ فلایکون ما فرض وجوبه بالذات واجباً و المفروض خلافه؛[۳] هذا خلف.

و منها: لو کان کذلک لکان قابلاً بذاته للإنفصال[۴] و طروّه علیه ـ کما تشهد به البدیهة ـ[۵] فیکون قابلاً للفناء نظراً إلی جوهر[۶] ذاته، و لا شيء من الواجب کذلک.

ثمّ لایخفی: أنّ هذه الوجوه مستنبطة من الأُصول المعطاة في أصل الکتاب؛ فلذا ما توجّه المصنّف ـ دام بقائه ـ لها صریحاً؛ فأتقِن ذلک فإنّه بذلک حقیق.[۷]

[۹۲] قال: «و إن کثر ممارو‌ک و اشتدّ ولوعهم»

أقول: «ماریتُ الرجل أُمارِیه مِراءً إذا جادلته»[۸]، الوَلُوع[۹] اسم من ولعتُ به أولع وَلَعاً و وَلُوعاً، المصدر و الإسم جمیعاً بالفتح؛ و أولعتُه بالشيء و[۱۰] أولع به[۱۱]، فهو مُوْلَعٌ به ـ بفتح اللام ـ أي مُغْرىً به»[۱۲] و «الغِرَاء الذي یُلصق به الشيء و غَرِیَ به ـ بالکسر ـ أي أُولِعَ به[۱۳].»[۱۴].

[۹۳] قال: «ما من[۱۵] معنی واحد لیس هو الذات[۱۶]»

أقول:[۱۷] و من هیهنا اندفع ما هو المشهور الدائر في ألسنة المتأخّرین من[۱۸] أنّه لو تعدّد

---

۱. ح: فیلزم إمکان الواجب و کونه.
۲. ح: بأنّه یجوز.
۳. ح: فلایکون ما فرض واجباً بواجب.
۴. ق: قابلاً للإنفصال بذاته.
۵. ق: ـ و طروّه علیه کما تشهد به البدیهة.
۶. ح: ـ جوهر.
۷. ق: ـ ثمّ لایخفی ... بذلک حقیق.
۸. الصحاح، ج ۴، ص ۲۴۹۱.
۹. ق و ح: الاولوع.
۱۰. ق و ح: ـ و.
۱۱. ق و ح: ـ به.
۱۲. الصحاح، ج ۳، ص ۱۳۰۴.
۱۳. ق و ح: ـ به.
۱۴. الصحاح، ج ۴، ص ۲۴۴۵.
۱۵. ق و ح: ـ من.
۱۶. ق و ح: الذات.
۱۷. ح: + لایخفی أنّه یحترق بأشعّة هذا الأصل الرصین هشیمُ التشکیک المشتهر بین المتأخّرین منتسباً إلی ابن‌کمونه: و ذلک بأن یقال.
۱۸. ح: ـ و من هیهنا اندفع ما هو المشهور الدائر في ألسنة المتأخّرین من.

الواجب ـ تعالى عن ذلك ـ[١] فإنّه لامحالة يحمل عليها وجوب الوجود؛ و من الظاهر[٢] أنّ خصوصية كلّ واحد[٣] منهما ملغاة[۴]؛ فتعيّن من ذلک أن يكون بإزاء ما يدخل في قوام ذاتهما أو يخرج منهما؛[۵] فعلى[۶] الثاني لايكون شيء منهما واجب[٧] الوجود بذاته[٨] و هو ظاهر؛ على أنّه يلزم اشتراكهما في أمر ذاتي ـ و لو بالآخرة ـ[٩] دفاعاً للدور و التسلسل؛ فيعود إليه[١٠] فساد القسم الأوّل.

و إذا تمهّد هذا فنقول: إنّه[١١] لايخلو إمّا أن يكون نفس حقيقة كلّ واحد منهما أو جزءاً[١٢] منها[١٣]. فعلى التقديرين يلزم أن يكون له مهيّة كلّية، و قد سبق[١۴] أنّه نفس الوجود و[١۵] الإنّية.

على أنّا ننقل الكلام على التقدير الثاني إلى ما به امتياز كلّ منهما عن الآخر بأنّه لايخلو من أن يكون واجباً أو ممكناً؛ و على الثاني يلزم تركّب الواجب من الممكنات و الحقّ الصرف من الباطلات[١۶] و النور المحض[١٧] من الظلمات؛ و على الأوّل يلزم[١٨] تركّب الظلمة مع النور[١٩] و تأخّره ـ تعالى ـ[٢٠] بالمهيّة و الطبع عن غيره على التقديرين،[٢١] و قد علمتَ بطلانه.[٢٢]

و إن تدبّرتَ تارةً أُخرى ظهر[٢٣] لک لزومُ تركّبه ـ تعالى ـ من أُمور غير متناهية على[٢۴]

---

١. ق: ـ الواجب تعالى عن ذلک.
٢. ح: و من المستبين.
٣. ق: ـ واحد.
۴. ق: لاغية.
۵. ح: ملغاة في ذلک؛ فليس بدٌّ من مطابَق إمّا داخل في قوام ذاتهما أو خارج عنه.
۶. ق: و على.
٧. ح: لم‌يكن شيء منهما واجباً.
٨. ح: ـ الوجود بذاته.
٩. ح: ـ و لو بالآخرة.
١٠. ح: دفاعاً للدور و التسلسل ففيه.
١١. ق: ـ إنّه.
١٢. ح: أو جزئها.
١٣. ح: ـ منها.
١۴. ح: و قد علمت سابقاً.
١۵. ح: ـ الوجود و.
١۶. ح: ـ و الحقّ الصرف من الباطلات.
١٧. ح: ـ المحض.
١٨. ق: ـ يلزم.
١٩. ح: + و لزوم.
٢٠. ح: تأخّر الواجب.
٢١. ح: + من المستبينات.
٢٢. ح: و قد علمتَ سابقاً فساده أيضاً مفصّلاً.
٢٣. ح: لتجلّى.
٢۴. ح: لزوم تركّب الواجب ـ تعالى عن ذلک ـ من أُمور لايتناهى على التقدير.

الأوّل؛ حيث إنّ ما به امتياز الواجبَين لما كان واجباً؛ فيصدق وجوب الوجود على ذينک المميّزين[۱] لا محالة؛ فلابدّ[۲] له من مطابَق ذاتي مشترک بينهما؛ فننقل الكلام إلى ما به تميّز أحدهما عن الآخر؛ فيلزم إمّا أن يتركّب الواجب من أجزاء غير متناهية أو ينتهي الأمر و لو[۳] بالآخرة إلى تركّبه من الممكنات الصرفة؛ و قد علمت استحالته بوجهين:

أحدهما: تركّبُ النور من الظلمات و الحقّ من الباطلات.[۴]

و ثانيهما: تقدّمُ الممكنات على القيّوم[۵] الواجب الوجود بالذات[۶] ـ عن ذلک تقدّس و تعالى ـ و إن نظرت بعين البصيرة لسطع لک مكنون قوله ـ تعالى قدسه ـ:[۷] ﴿لَو كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ إلّا اللّهُ لَفَسَدَتَا﴾[۸] و ذلک لأنّه[۹] لو تعدّد لما كان الإله إلٰهاً[۱۰] فيفسد[۱۱] الأرض و السماء بلا امتراء[۱۲].

وجه آخر:[۱۳] انّه لو تعدّد ـ تعالى عن ذلک ـ[۱۴] فلايخلو إمّا أن يستند العالم إلى أحدهما[۱۵] بخصوصه أم لا.

فعلى الأوّل: ترجيح من غير مرجّح مع لزوم أن لايكون الآخر واجباً بالذات؛ لأنّ علّة الفاقة و الإحتياج إلى القيّوم الواجب بالذات[۱۶] هو الإمكان، و من الظاهر أنّه يتساوي[۱۷] نسبته إليهما.

و على الثاني: يكون القدر المشترک بينهما هو العلّة؛[۱۸] فيلزم أمران: أحدهما عدم

---

۱. ح: فيصدق على ذينک المميّزتين وجوب الوجود. ۲. ح: فليس له بدٌّ.
۳. ح: ـ و لو. ۴. ح: ـ و الحقّ من الباطلات.
۵. ح: ـ القيّوم.
۶. ق: + و يحتمل الإشارة إليه قوله سبحانه؛ ح: ـ الوجود بالذات.
۷. ق: ـ عن ذلک تقدّس و تعالى؛ و إن نظرتَ بعين البصيرة لسطع لک مكنون قوله تعالى قدسه.
۸. الأنبياء / ۲۲. ۹. ح: و ذلک حيث.
۱۰. ح: كان الإله هو الإله. ۱۱. ح: فقد انفسد.
۱۲. ح: بلا الإمتراء؛ فانظر تارةً أُخرى ليظهر لک. ۱۳. ح: ـ وجه آخر.
۱۴. ق: تعالى عن هذا. ۱۵. ح: إمّا أن يكون العالم مستنداً إلى واحد منهما.
۱۶. ح: حيث إنّ علّة الفاقة إلى الواجب. ۱۷. ح: و ظاهر تساوي.
۱۸. ح: تكون العلّة هو القدر المشترک بينهما.

کون[۱] الواجب واجباً؛ و ثانیهما عدم استناد الشخص الجملي[۲] إلی المتشخّص بذاته؛ و قد عرفت سابقاً بطلانه فتذکر.[۳]

و من تضاعیف الکلام قد لاح[۴] أنّ النقض بلزوم أن یکون له ـ تعالی ـ مهیّة کلّیة علی تقدیر وحدته أیضاً؛ لأنّ[۵] الوجود المطلق لما کان محمولاً علیه و علی المهیّات الممکنة،[۶] و من الظاهر[۷] أنّ خصوصیة کلّ منها ملغاة[۸] في الموجودیة؛ فتعیّن من ذلک أن یکون ذلک[۹] بإزاء أمر مشترک ذاتي بینه ـ تعالی عن ذلک ـ و بین المهیّات الممکنة[۱۰] لا اتّجاه له إلی دار السلام بناءً علی أنّا نختار أنّ مطابَق انتزاعه و مبناه هو ذاته الحقّة؛ فذلک[۱۱] انّه یلزم أن لا یکون منتزعاً عن المهیّات الممکنة؛ لأنّه إن أُرید[۱۲] به أنّه لیس شيء منها مطابق صدقه فهي مسلّم کیف لا و انّه لو کان کذلک لکان کلّ منها واجباً بذاته[۱۳] تعالی عن ذلک و إن أُرید[۱۴] به أنّه لیس شيء منها ینتزع منه ذلک بحسب الإستناد إلیه ـ تعالی ـ[۱۵] فالظلم فیه ظاهر.

فقد بان:[۱۶] أنّ مطابق الوجود لیس إلّا هو و کون الممکنات بحسب الإنتساب إلیه ممّا ینتزع ذلک عنها[۱۷] یرجع إلیه تعالی.[۱۸]

فأتقِن هذه الرشحة العُلیا فلم تکن ممّن یتّخذ المحصّلین عضداً، و نعم ما یترنّم لسان الحال في بساتین العلم و الکمال بما قیل:

یک چراغ است درین گلشن و از پرتوی آن[۱۹]
هر کجا مینگرم انجمنی ساختهاند[۲۰]

۱. ح: أحدهما أن لا یکون.
۲. ح: و ثانیهما أن لا یکون الشخص الجملي مستنداً.
۳. ق: ـ و قد عرفت سابقاً بطلانه فتذکر.
۴. ح: ومن تضاعیف الکلام سطع.
۵. ح: حیث إنّ.
۶. ق: الممکنات الممکنة.
۷. ح: و ظاهر.
۸. ق: لاغیة.
۹. ح: ـ ذلک.
۱۰. ح: المهیّات الجوازیة.
۱۱. ح: ذاته تعالی جدّه قولک.
۱۲. ح: المهیّات الممکنة سفسطة حیث إنّک إن أردت.
۱۳. ح: ـ بذاته.
۱۴. ح: أردت.
۱۵. ح: + مجده.
۱۶. ح: فقد استبان.
۱۷. ح: ینتزع عنها ذلک.
۱۸. ح: یرجع إلی صُقعه.
۱۹. ح: ـ آن.
۲۰. ق: ـ فأتقن هذه الرشحة ... ساختهاند.

و لمّا اندفع[۱] ذلک الإشکال فقد استقرّ الإستدلال علی واحدیّته ـ تعالی ـ علی عرشه؛[۲] أمّا قبل أن یضمحلّ بإشراقات هذا الأصل الرصین فلا.[۳]

بیان ذلک[۴] یفتقر إلی تمهید مقدّمةٍ مّا[۵] و هي: انّ تعیّن کلّ[۶] معلول و تمیّزه عن الآخر لیس إلّا بامتناع أحدهما نظراً إلی الغیر بحسب صدور الآخر و إلّا لکان صدوره عنه بدلاً عن صدور الآخر ترجّحاً[۷] من غیر مرجّح، بل یلزم من ذلک[۸] أن یکون صدور هذا[۹] صدورَ جمیع ما عداه؛ لعدم ذلک الإمتیاز[۱۰]. مثلاً إنّ صدور «ا» عن «ج» لمّا لم یکن لتمیّزٍ یتخصّص به یکون صدوره صدورَ غیره؛ فتحقّقُ کِلَیهما معاً في تلک المرتبة یستلزم کونَ[۱۱] أحدهما عینَ الآخر و إلّا لکان ترجّحاً[۱۲] بلا مرجّح؛ لعدم امتیاز النشئات و اختلاف الشؤون و الحیثیات[۱۳].

و الحاصل:[۱۴] انّه یلزم حینئذٍ أن یکون المجموع عینَ کلّ واحد[۱۵] منهما[۱۶] و کلّ منهما عین الآخر و عین المجموع ؛ فیلزم[۱۷] أن لایکون «ب» حین ما وجد «ب» و لا«ج» حین ما وجد «ج». فلذا قال بهمینار في التحصیل:[۱۸] «انّه[۱۹] إن[۲۰] صدر عن «ا» «ج» من حیث یجب صدور «ب» عنه لم یکن صدور «ب» واجباً عنه.[۲۱] فإنّه إن صدر عنه «ج»

---

۱. ح: و بما علمت دفاع.
۲. ح: فقد استقرّ علی عرشه بعض الإستدلال علی واحدیته تعالی قدسه.
۳. ق: ـ أمّا قبل أن یضمحلّ بإشراقات هذا الأصل الرصین فلا.
۴. ح: بیانه.
۵. ح: ـ ما.
۶. ح: ـ کلّ.
۷. ق و ح: ترجّح.
۸. ح: ـ من ذلک.
۹. ح: أن یکون صدوره.
۱۰. ح: التمیّز.
۱۱. ح: مستلزم لأن یکون.
۱۲. ق و ح: ترجّح.
۱۳. ح: الشؤون و الإعتبارات.
۱۴. ح: و بالجملة.
۱۵. ق: ـ واحد.
۱۶. ق: منها.
۱۷. ح: + حینئذٍ.
۱۸. ح: وجد «ج»: و نعم شاهد صدق علیه ما في التحصیل من.
۱۹. التحصیل: ـ انّه.
۲۰. التحصیل: فإن.
۲۱. ح: لم یکن واجباً صدور «ب» عنه؛ التحصیل: لم یکن «ج» واجباً صدوره عنه.

من حیث[۱] صدور «ب» عنه[۲] یصدر عنه ما لیس «ب»؛ فلایکون إذن صدور «ب» عنه واجباً، هذا خلف.[۳]»[۴] انتهی کلامه[۵] بما حاصله: انّه لایصحّ وجوب صدور «ا» و «ب» معاً عن «ج» بلا تکثّر الإعتبار و تقدّم ما به التخصّص لکلّ منهما عن الآخر بناءً علی أنّه لم یتمیّز حینئذٍ نشأة وجود کلّ منهما و صدوره عن العلّة عن[۶] نشأة صدور الآخر و وجوبه عنها؛ لاشتراک العلّة الواحدة بینهما؛ فإذا صدر أحدهما عنها لم‌یمتنع أن یصدر عنها الآخر؛[۷] فلایکون صدوره واجباً.

فقد بان:[۸] أنّ لعدم صدور الکثرة عن الوحدة[۹] مطلقاً سبیلَین:

أحدهما: أن لاتکون الکثرة إلّا وحدة؛ فلو صدر الکثیر عنه یلزم کونه مع الکثرة واحداً.[۱۰]

و ثانیهما: أن لایکون الصدور بالوجوب علی سبیل الوجوب.[۱۱]

فإذا تقرّر هذا فنقول:[۱۲] إذا تعدّد ـ تعالی عن ذلک[۱۳] ـ یکون بینهما مشترک ذاتي، و امتیاز[۱۴] کلّ واحد[۱۵] من ذلک المتعدّد و وجوده المنفرد به عن[۱۶] الآخر بلا مرجّح و إلّا لما کان واجباً.

و إذا استقرّ هذا علی سریر عقلک[۱۷] یمکنک أن تقول:[۱۸] إذا وجد «ا» لِمَ لایوجد «ب» بدلاً عنه، و إذا وجد «ب» لِمَ لایوجد «ا» کذلک؟ بل یلزم أنّه إذا وجد «ب»

---

۱. التحصیل: + یجب.

۲. التحصیل: + کان من حیث وجب صدور «ب» عنه؛ ق: + لم‌یکن واجباً صدور «ب» عنه؛ فإنّه إن صدر عنه «ج» من حیث صدور «ب» عنه.

۳. التحصیل: ـ هذا خلف.

۴. التحصیل، ص ۵۳۱.

۵. ق: هذا خلف هذا کلامه.

۶. ق: من.

۷. ح: لاشتراک العلّة الواحدة بینهما؛ فإذا صدر عنها أحدهما لم‌یصدر عنها الآخر.

۸. ح: و من تضاعیف الکلام ظهر.

۹. ح: صدور المتکثّر عن الواحد.

۱۰. ح: أحدهما أن لایکون المتکثّر إلّا واحداً منه و قس علیه ما عداه.

۱۱. أن لایکون الصدور بالوجوب بالوجوب.

۱۲. ح: + إنّه.

۱۳. ق: تعالی عن هذا.

۱۴. ح: تمیّز.

۱۵. ق: ـ واحد.

۱۶. ق: من.

۱۷. ح: سریر ذهنک.

۱۸. ح: + إنّه.

یکون «ا»، بل یلزم أن یکون مجموعهما عین کلّ واحد منهما و کلّ واحد[۱] منهما عین الآخر و عین ذلک المجموع.

فقد انصرح[۲] عدم وجوب ما له الوجوب؛ لأنّ استلزام نفس تلک الحقیقة لذلک التمیّز و التحصّل یتفرّع علی تمیّزها في نفسها؛ فلو کان ذلک التمیّز هو هذا فقد تقدّم الشيء علی نفسه؛ و لو کان غیره لدار أو تسلسل. علی أنّه یلزم من ذلک أن یکون اقتضاؤه لوجوبه تابعاً لوجوده لاستحالة ذلک بلا وجود؛[۳] فیلزم تأخّر الوجوب عن الوجود؛[۴] فلذا قیل: إنّه یمتنع[۵] أن یکون حقیقة من الحقائق مستلزماً[۶] لأن یکون واجباً لذاته.[۷]

فقد ظهر[۸] أیضاً أنّه لو صحّ تعدّده ـ تعالی عن ذلک[۹] ـ یلزم إمکان کلّ واحد منه بناءً علی أنّ العلّة لمّا کانت أمراً مشترکاً وحدانیاً یلزم[۱۰] تمیّز کلّ من ذلک المتعدّد عن الآخر بأمر خارج؛ فلایکون المتمیّز واجباً و المفروض خلافه؛ هذا خلف.

و بعبارة أُخری: انّه لو تعدّد الواجب بالذات[۱۱] فإمّا أن یوجد کلّ منهما بلا مرجّح أم[۱۲] لا.

فعلی الثاني لم‌یکونا واجبین، بل لم‌یکن کلاهما أو أحدهما واجباً.[۱۳]

و علی الأوّل یلزم ترجّح بلا مرجّح؛ فإنّه حیث إذا وقع أحدهما و في مرّةٍ وجد آخر[۱۴] و تحقّق لم‌یقع و لم‌یتحقّق الآخر الواجب بالذات في هذه المرتبة؛ فترجّح وقوع أحد الواجبَین المتساویَین في وجوب الوجود و الوقوع علی الآخر في هذه المرتبة من غیر مرجّحٍ یرجِّح وقوعَه علی وقوع الآخر أصلاً و هو محال.

---

۱. ق: ـ واحد.
۲. ح: فقد استبان لک.
۳. ح: بلا وجوب.
۴. ح: تأخّر الوجود عن الوجوب.
۵. ح: و من هیهنا تبیّن سّر ما تسمع رؤساء هذه الصناعة غیر مرّة انّه یمتنع.
۶. ق: مستلزمة.
۷. ق: واجبة لذاتها.
۸. ح: فقد سطع لک.
۹. ق: ـ عن ذلک.
۱۰. ح: وحدانیاً یکون.
۱۱. ق: ـ الواجب بالذات.
۱۲. ح: أو.
۱۳. ق: ـ بل لم‌یکن کلاهما أو أحدهما واجباً.
۱۴. ح: وجد أحدهما.

و القولُ بـ« جواز أن يكون وقوع أحدهما[۱] في هذه المرتبة المعيّنة واجباً بالذات دون الآخر فلايلزم ترجّح بلا مرجِّح أصلاً» مدفوعٌ[۲] بأنّ امتيازه في هذه المرتبة بنفس تلك المهيّة المشتركة أو بغيرها. فعلي الأوّل ترجّح من دون مرجِّح و على الثاني مدخلية غيره في تحصّله و وجوده، هذا خلف.

و من البيّن: أنّ هذا الدليل يتمّ بما قرّرناه و أمّا قبله فلا يتمّ أصلاً[۳] حيث إنّ لقائل أن يقول: إنّه يجوز تعدّده ـ تعالى عن ذلک ـ[۴] مع عدم اشتراکهما في حقيقة وحدانية، بل يكون تعيّن كلّ واحد[۵] من ذلک المتعدّد بنفس حقيقته المباينة لحقيقة الآخر؛ فلايلزم ترجّحٌ بلا مرجِّحٍ و لا مدخليةُ أمرٍ خارجٍ فيه.

ثمّ لايخفى:[۶] أنّه لايصحّ[۷] أن يكون في الوجود لازم أعمّ بناءً على أنّ خصوصية كلّ ملزوم لمّا كانت ملغاةً[۸] يرجع الأمر إلى كون الملزوم هو القدر[۹] المشترک بين تلک الملزومات.

مثلاً إنّ الحرارة إذا نسبت إلى النار[۱۰] لايخلو:

إمّا أن تكون خصوصية النار مناطةً لها فيلزم أن لايكون[۱۱] غيرها حارّاً؛ لإنتفاء تلك الخصوصية عنه.

أو لا؛[۱۲] فيكون ما بإزائه[۱۳] هو القدر المشترک بينها و بين غيرها[۱۴] و إن كانت خصوصية هذا النوع من الحرارة النارية مستندة إليها[۱۵] بخصوصها لايكون هذا أعمّ منها،

---

۱. ح: وقوع أحد الواجبين.
۲. ح: محسومٌ.
۳. ح: و من المستبين أنّ هذا الإستدلال قبل أن تسطع شعاع ذلک الأصل الرصين عن الآفاق ليرفع بأشعّتها ظلمات هذه الشبهة المنتسبة إلى ذلک الرجل المتحلّى بالنفاق لايكاد أن يتمّ أصلاً؛ و ذلک.
۴. ق: تعالى عن هذا.
۵. ق: ـ واحد.
۶. ح: ثمّ تدبّر تارةً أُخرى ليظهر لک.
۷. ح: ليس يصحّ.
۸. ق: لاغيةً.
۹. ح: ـ القدر.
۱۰. ق و ح: + مثلاً.
۱۱. ح: مناطاً لها فلميكن.
۱۲. ح: و إمّا أن لاتكون.
۱۳. ح: فيكون ما تستند إليه الحرارة.
۱۴. ح: ـ و بين غيرها.
۱۵. ح: و إن كانت خصوصية الحرارة مستندة إلى خصوصية النار مثلاً. فقد استبان أنّ خصوصية الحرارة لميتعدّ عن

←

و أمّا مطلق الحرارة فلمّا كان مستنداً إلى ذلک المشترک فيكون بإزائه فلايكون أعمّ منه؛ فليتدبّر.[1]

[۹۴] قال: «اقتضاء جوهر[2] المهيّة»

أقول: لمّا كان لازم المهيّة مستنداً إليها يكون اقتضاؤها له ناب عن[3] التأصّل.

فإن قلت: ننقل[4] الكلام إليه بأنّه إمّا أن يقبضه بعض الملزومات بخصوصه أم لا:

فعلى الأوّل: يلزم أن لايوجد في غيره.

و على الثاني: يلزم أن يكون هنالک مطابَق آخر غيره.

مثلاً إنّ زوجية الأربعة لمّا كانت لازمةً لها و كذلک لازمةً لما يضاهيها كالستّة و الثانية و العشرة صادقة عليها بحسب اقتضائها لها؛ فإنّه لايصحّ كون ذلک الإقتضاء للأربعة بما هي أربعة و إلّا لزم أن لايوجد في ما يضاهيها من الستّة مثلاً؛ لاختلافهما في الحقيقة النوعية؛ و من الظاهر أنّه لايصحّ أن يكون مطابقها هو العدد نفسه و إلّا لزم صدقها على الفرد كالثلاثة.

فتعيّن من ذلک أن تكون[5] هذه الأعداد متشاركةً في جنسٍ و هو العدد المنقسم إلى المتساويَين و إلى غير المنقسم إليهما الذي يكون نظراً إلى الأعداد الوترية ـ كالثلاثة و الخمسة ـ جنساً. فيكون نسبة العدد إليهما نسبة الجوهر إلى النامي و غير النامي.

قلت: إنّه أشار بقوله: «قد ناب عن التأصّل اقتضاء جوهر المهيّة»[6] إلى أنّ اللازم أن

←

خصوصية ملزومها؛ فلايكون أعمّ منها؛ و أمّا طبيعتها المرسلة فمستندة إلى القدر المشترک بينها؛ فيشبه أنّه لو صدر عمومية اللازم مقيسةً إلى ملزومه عن الأعلام لكان بالقياس إلى الملزوم بالعرض لا مطلقاً؛ فأحسن تدبّر جملة هذه الأسرار بعين العيان لتعرف الذين حرّفوا سبيل الكشف و البرهان بالظنّ و الحسبان و اللّه المستعان و عليه التكلان.

۱. ح: ـ بخصوصها لايكون هذا أعمّ منها ... فلايكون أعمّ منه؛ فليتدبّر.

۲. ق: ـ جوهر.

۳. ق: اقتضاؤها له بنات.

۴. ق: تنقل.

۵. ق: يكون.

۶. راجع، ص ۲۶۱.

يكون هنالک طبيعة مشتركة بين الزوجات مغايرة لطبيعة أُخرى و إنّما لم يتصدّ لذلک صريحاً تنبيهاً على أنّ لوازم المهيّات لاتكون من ثواني المعقولات؛ لكونها مقتضاة لها؛ فيناب ذلک الإقتضاء منابَ التأصّل؛ و هو على خلاف ما عليه شاكلة ثواني المعقولات لعدم وجود مطابَقها في الخارج.

و لكن بقي هيهنا أنّه يلزم منه أن لايكون الوجود من ثواني المعقولات لكون اقتضاء الجعل له يناب التأصّل؛ و له جواب سيّما على الجعل البسيط.

و من هيهنا لاح حالُ ما زعمه صاحب المطارحات حيث قال: «و ما يقال: «إنّها ـ أي الزوجية ـ تحقّق بتوسّط الإنقسام بمتساويين» خطأ؛ فإنّ الإنقسام بمتساويين يوجد بدون العدد من المقادير؛ و ما يلزم بمجرّد صحّة الإنقسام بمتساويين أن يكون زوجاً و إن أُخذ أنّه لحق بتوسّط عددٍ منقسمٍ بمتساويين فهو نفس معني الزوجية لا واسطة الزوجية بل علّة الزوجية في نفس الستّة الستّة مع اعتبار فصلها و كذلک في الأربعة، و قد علمت جواز أن يكون للشيء أسباب كثيرة ـ أعني المطلق ـ فالزوجية في الستّة لاحقة بالستّة مع اعتبار فصلها.» انتهى.

و لايخفى: أنّ الستّة و إن كانت سبباً للزوجية الخاصّة و كذلک الأربعة للزوجية المخصوصة لكن خصوصية كلّ منهما لاغية. فيلزم من ذلک أن تكون بإزاء ما هو مشترک بينهما و ليس ذلک هو العدد نفسه و إلّا لكانت موجودةً في الثلاثة أيضاً. فتعيّن من ذلک كون ذلک هو العدد المنقسم بمتساويين[1] و وجود التساوي في المقدار لاينافيه؛ لأنّ المساواة العددية شيء و المقدارية شيء.[2]

---

۱. ق: متساويين.

۲. ح: ـ قال: «اقتضاء المهيّة» أقول: لمّا كان ... المقدارية شيء.

[۹۵] قال: «الجنس القريب»

أقول: يريد بذلک ردّ[۱] ما عليه بعض الأجلّاء المحقّقين من كون[۲] المعتبر في التناسب المشاركة[۳] في الجنس القريب.[۴]

وجه الردّ: انّ التناوع هو تكافؤ الحقيقتين النوعيّتين[۵] في درجة واحدة نظراً[۶] إلى ما هو جنس لهما ـ سواء كان قريباً أو بعيداً[۷] ـ و ليس المراد[۸] منه هيهنا إجراء التناسب بين المستقيم و المستدير بما هما متشاركان في مقدار و مساحة[۹] مع قطع النظر عن خصوصية الإستقامة و الإستدارة ليصحّ بذلک جريان المساواة و اللامساواة[۱۰] من هذه الحيثية لیندفع به إشكال: «أنّه لا نسبة بين المقدار المستقيم و المستدير فكيف يصحّ الحكم بينهما بالمساواة أو المفاوتة؟»

و الحاصل: انّ الحكيم الطوسي قد أورد هذا الإيراد[۱۱] على برهانٍ سلكه أُقليدس في خامس عشر ثانية عشر الأصول في أنّ نسبة الكُرة إلى الكُرة نسبة القُطر إلى القُطر مثلّثة بالتكرير.[۱۲]

بيان ذلک: انّ قطر كُرة إذا كان نصف قطر كُرة أُخرى يكون نسبة مساحة تلک الكرة إلى مساحة هذه الكرة نسبةَ ثُمن مقدار الشيء إلى ذلک الشيء؛ حيث إنّه نصفُ نصفِ نصفِ الشيء، و كذلک إذا كان قطر كرة ثُلث قطر كرة يكون نسبة تلک الكرة إلى هذه

---

۱. ح: أقول: إشارة إلى دفاع.
۲. ح: من أنّ.
۳. ح: التشارک.
۴. ح: + ذهولاً عن أنّ المناوعة هو تكافؤ النوعين.
۵. ح: ـ وجه الردّ: انّ التناوع هو تكافؤ الحقيقتين النوعيّتين.
۶. ح: في درجة واحدة بالقياس.
۷. ح: كانت جنساً قريباً لهما أو لا.
۸. ح: المقصود.
۹. ح: ـ و مساحة.
۱۰. ح: و الإستدارة لأن يجري بينهما المساواة و المفاوتة.
۱۱. ح: لیندفع به إشكال أنّه لا نسبة بينهما من هذه الحيثية مطلقاً حسب ما ذكره نصير الملّة و الدين.
۱۲. ح: على أنّ نسبة الكرة إلى الكرة كنسبة القطر إلى القطر مثلّثة، إن لم يكن كنسبة الكرة إلى الكرة؛ فلا محالة يكون إمّا نسبة إحدیٰ كُرتَي ذينک القطرين إلى كرة أُخرى أعظم من صاحبتها إلى آخر ما ذكره ـ دام بقائه ـ في الرسالة العشرونية: و ذلک لأنّه غير مفيد في ذلک لأنّ الكلام فيهما بما هما هما على ما أشار إليه ذلک المحقّق في تحريره بل المقصود منه تحقيق الحال؛ و أمّا دفاع ذلک الإشكال الذي هو أعظم مسلک يرد على ما في كتاب اقليدس في ما أشار إليه المصنّف ـ دام بقائه ـ بقوله: «ولكنّهما إذاما كانتا على مركز بعينه» بما حاصله.

الكرة نسبة جزء من أجزاء سبعة و عشرين إليه؛ و ذلک لأنّ تلک المساحة الصغيرة يكون ثُلثُ ثُلثِ ثُلثِ مساحة الكرة الكبيرة.

فإن قلت: إنّ نسبة القطر بستّة خطّ مستقيم إلى مثله و نسبة الكرة إلى الكرة نسبة سطح غير مستدير إلى مثله؛ فما وجه الإشكال؟

قلت: كما انّ المستدير يباين المستقيمَ كذلک يكون مستدير مبايناً لمستدير إذا كان أعظم انحداباً.

و بالجملة: انّ مراتب الإستدارات بما لها من الإنحداب يكون متفاوتة متخالفة بالنوع فكيف يصحّ نسبة كرة صغرىٰ إلى كرة عظمىٰ مع أنّ انحدابها أكثر من انحدابها يكون ثمناً لها أو جزءاً من سبعة و عشرين جزءاً و هكذا؟

و غاية مايمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال هو:[۱] انّ النسبة بين المقدارين إمّا بالتناسب[۲] و إمّا بالتشابه[۳]؛ و انتفاء الأوّل في[۴] المستقيم و المستدير فكذلک في[۵] المستديرات المتخالفة[۶] الإنحداب[۷] لايستلزم انتفاء الثاني،[۸] و كون نسبة القطر إلى القطر بالتناسب ـ سواء كان بالمساواة أو بالزيادة و النقصان ـ لاينافي كونَ التشابه و التشاكل في مساحة كرة بالقياس إلى كرة كما صحّ[۹] أن يكون ربعان من دايرتين متفاوتين صغراً و عظماً[۱۰] متشابهين على أن يكون نسبة كلّ واحد[۱۱] منهما في دايرته إليها كنسبة الآخر في دايرته[۱۲] إليها.[۱۳]

و بما استنار سرّک القدسي بهذه الأنوار ارتفعت عنه ظلمات الإعضالات التى بعضها

---

۱. ح: ـ بيان ذلک انّ قطر كرة ... في جواب هذا الإشكال هو.
۲. ح: + بالمساواة و المفاوتة.
۳. ح: + و اللاتشابه.
۴. ح: الأوّل بين.
۵. ح: و كذا بين.
۶. ح: المستديرين مختلفى.
۷. ح: + لاختلافهما بما لهما من الفصول.
۸. ح: + و ذلک حيث إنّه يصحّ.
۹. ح: ـ و كون نسبة القطر ... كما صحّ.
۱۰. ح: أن يكون الربعان من الدايرتين المتفاوتتين بالصغر و العظم.
۱۱. ق: ـ واحد.
۱۲. ق: دايرة.
۱۳. ح: على أنّ نسبة كلّ واحد منهما في دايرته إلى الدور كلّه نسبة الآخر فيها إلى الدور كلّه؛ ق: + و فيه كلام و له جواب.

فوق بعض[١] في الآفاق و الأعصار؛ و لمّا كانت تلك الإعضالات مذكورة في تلك الرسالة القدسية بأجمعها فلم‌نتعرّض لذكرها هيهنا.[٢]

[٩٦] قال:[٣] **«هي القدر المشترک الذي هو طباع واحد و طبيعة وحدانية»**

أقول: إنّ[٤] المصنّف ـ دام ظلّه ـ[٥] لمّا ذهب إلى أنّ اللازم في طباع المعلول الواحد استنادُه[٦] إلى العلّة الواحدة و إن لم‌ينحفظ نحو وحدتهما[٧] بناءً على[٨] أنّ البرهان الناهض على ذلک لم‌يفد إلّا انحفاظ أصل[٩] الوحدة لا نحوها و قد ذهب الشيخ في الشفاء إلى أنّ اللازم انحفاظ ذلک النحو من الوحدة بعينه و ذلک حيث قال في فصل ترتيب وجود العقول و النفوس من المهيّات في كتابه الشفاء: «انّه[١٠] لايجوز أن يكون الصادر الأوّل عن المعلول الأوّل[١١] كثرة متفقّة بالنوع؛ و ذلک لأنّ المعاني المتكثّرة التي[١٢] فيه و بها يمكن صدور الكثرة عنه:

إن كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كلّ واحد منها شيئاً غير ما يقتضيه الأوّل[١٣] في النوع. فلم‌يلزم كلّ واحد منهما[١٤] ما يلزم الآخر بل طبيعة أُخرى.

و إن كانت متّفقة الحقائق فبماذا تكثّرت و تخالفت[١٥] و لا انقسام مادّة هناک؟»[١٦] انتهى قوله و هو مبنيّ على[١٧] أنّ خصوصيات المعلولات و تميّزاتها المتخالفة تابعة

---

١. اقتباس من كريمة: ﴿ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوقَ بَعْضٍ ﴾ النور / ٤٠.

٢. ق: ـ و بما استنار سرّک ... لذكرها هيهنا.

٣. ح: قوله.

٤. ح: بالجملة انّ.

٥. ح: دام بقائه.

٦. ح: أن يستند.

٧. ح: + بينهما و ذلک حيث.

٨. ح: ـ بناءً على.

٩. ق: بناءً على أنّ البرهان إنّما يفيد بقاء.

١٠. ح: أصل الوحدة لا نحوها على خلاف ما سار إليه الرئيس في شفائه من انحفاظ نحو الوحدة؛ فلذا تسمعه في إلهيات هذا الكتاب في فصل ترتيب وجود العقول و النفوس انّه يقول.

١١. الشفاء: و لا يجوز أيضاً أن تكون عنه.

١٢. ح: ـ التي.

١٣. الشفاء: غير ما يقتضي الآخر.

١٤. الشفاء: منها.

١٥. الشفاء: تخالفت و تكثّرت.

١٦. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل الرابع) ص ٤٠٩.

١٧. ح: انتهى كلامه زعماً منه.

لخصوصيات حيثيات فاعلها و الإعتبارات المتمايزة[۱] بعضها من بعض.[۲]

و المصنّف على[۳] أنّ انخفاظ نحو الوحدة بين[۴] العلّة و معلولها ممّا لا يدلّ عليه دليلٌ؛ و إن دلّ على أنّ شخصية المعلول مثلاً يقتضي شخصيةَ علّته لئلّا يلزم أن يكون المعلول أقوىٰ تحصّلاً منها؛ و لعلّ هذا إنّما نشأ من الخصوصية التي لهما لا مطلقاً.[۵]

و بالجملة:[۶] انّ العلّة و المعلول بما هما هما[۷] لا يقتضيان إلّا أصل الوحدة[۸] لانحوها و ذلک على أن يكون وحدة المعلول بما هي وحدته تقتضي وحدةَ العلّة بما هي علّته[۹] و بالعكس؛ و أمّا خصوصيات بعض المعلولات إذا اقتضت أن يكون لها علّة تشاركها في ما لها من الوحدة الشخصية التي هي نحو من الوحدة المطلقة إنّما تنشأ من خصوصيات تلک الموادّ لا مطلقاً.[۱۰]

و نظير ذلک بوجهٍ مّا عدم انعكاس الموجب الكلّي إلى نفسه و إن كان ذلک في بعض الموادّ.[۱۱]

ثمّ الظاهر من كلام بعضهم[۱۲] انحفاظُ نحو الوحدة بين المعلول و علّته بحسب التعاكس

---

۱. ق: المتمايز.

۲. ح: حيثيات فاعلها و الشؤون المتمايزة بعضها عن بعضها؛ و ما يتظاهر من هذه الصحيفة و غيرها ككتاب التقديسات.

۳. ح: ـ و المصنّف على.

۴. ق: عين.

۵. ح: أنّ انحفاظ نحو الوحدة بين العلّة و المعلول ممّا لايساعده البرهان كما لايخفى على أهل العرفان.

فإن قلت: إنّ نحو الوحدة منحفظة بين العلّة الشخصية و معلولها المترتّب عليها بحسب استدعائه لتلک الهويّة.

قلت: إنّ شخصية المعلول يقتضي شخصية علّته لئلّا يكون المعلول أقوى تحصّلاً من علّته؛ فإنّما نشأ ذلک عن خصوصية المادّة؛ و الفرقان بين ما يكون بين العلّة و معلولها المترتّب عليها بما هما هما و بين علّة و معلول معيّن بما هما معيّنان بيّن.

۶. ح: و بعبارة أُخرى.

۷. ق: ـ هما.

۸. ق: إلّا بقاء الوحدة.

۹. ح: بما هي وحدته مقتضية لوحدة علّته.

۱۰. ح: و بالعكس: و أمّا خصوصية بعض الوحدات المعلولية كالوحدة الشخصية فإنّها لا محالة مقتضية لأن تكون علّتها واحدة بالشخص: فيكون انحفاظ تلک الوحدة بينهما إنّما نشأت من خصوصية المادّة المعلولية لا مطلقاً.

۱۱. ح: و نظير ذلک بوجهٍ مّا انّ عدم انعكاس الموجب الكلّي إلى الموجب الكلّي بما هو موجب لاينافي انعكاس بعض الموجبات الكلّية إلى موجب كلّي، كقولنا: «كلّ إنسان ناطق».

۱۲. ح: و الظاهر من كلام بعض المحقّقين.

بينهما؛ و ذلک في ما عدا الواحد بالنوع؛ و أمّا هو فلا و ذلک[۱] لأنّ[۲] الوحدة النوعية للعلّة[۳] مقتضية لوحدة المعلول نوعاً[۴] من دون[۵] عكس.[۶]

و الظاهر من التجريد هو هذا حيث قال صاحبه فيه: «و مع وحدته يتّحد المعلول. ثمّ تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات،[۷] و هذا الحكم ينعكس على نفسه و في الوحدة النوعية لاينعكس[۸]»[۹] و من البيّن أنّ الإتّحاد في قوله: «و يتّحد المعلول» هو نحو الوحدة.

و الحاصل: انّه محلّ بحث؛ ضرورةَ أنّ شخصية المعلول و إن استندت إلى شخصية علّته لكن شخصية العلّة لاتقتضي معلولها؛ لجواز ترتّب ما عداها من الوحدات النوعية و الجنسية عليها؛ و لايلزم من ذٰلک فسادٌ مّا أصلاً لعدم[۱۰] كون المعلول أقوىٰ تحصّلاً؛ و ذلک بخلاف ما عليه أمره إذا انعكس؛ لاستحالة استناد الهويّة الشخصية إلى الطبيعة المبهمة ـ سواء كانت جنسيةً أو نوعيةً ـ و كذلک لايصحّ أن يقال: إنّ العلّة إذا كانت واحدةً بالنوع لايقتضي أن يكون معلولها كذلک؛ لجواز كونه واحداً جنسياً و لايلزم من ذلک كون المعلول أقوىٰ من العلّة.

فإن قيل: إنّه ما لم يكن بينهما ارتباط مخصوص و علاقة مخصوصة لايترتّب أحدهما على الآخر.

قلت: فإنّه لو صحّ ذلک فيلزم مطلقاً و اختصاص الوحدة النوعية و استنادها من البيّن محلّ كلام؛ و أمّا استناد الوحدة إلى الكثرة فما لم يذهب إليه أحد.

فإن قلت: إنّ للحرارة المطلقة أسباباً عديدة.

قلت: إنّ ذلک بظاهر النظر لا بباطنه، كما علمته غير مرّة انّ تلک الطبيعة المطلقة

---

۱. ح: ـ و أمّا هو فلا و ذٰلک.
۲. ح: حيث إنّ.
۳. ح: العلّية.
۴. ق: لوحدة النوعي المعلولي.
۵. ح: غير.
۶. ح: + و أنت تعلم ما يتوجّه عليه أيضاً.
۷. ق و ح ـ ثمّ تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات.
۸. كشف المراد: لاعكس.
۹. كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد، صص ۱۱۶ ـ ۱۱۷.
۱۰. ق: لا.

للحرارة بإزاء ما هو المشترک بين تلک الأسباب من السبب العامّ و إن كانت خصوصياتها المندرجة تحتها مستندة إلى تلک الأسباب.

قال صاحب الشجرة الإلهية فيها: «أمّا الأمر الكلّي كالحرارة المطلقة فيجوز باعتبارٍ مّا أن يقال: إنّ لها عللاً كثيرة لا بمعنى الكلّ الذي هو الحرارة المطلقة موجودة في الأعيان و لا بمعني أنّ الموجود في الأعيان تكون له علل كثيرة تامّه، بل بمعنى أنّ الكلّي يجوز أن يكون له علل كثيرة لايتعيّن أن تقع جزئياته بواحدة منها فقط: كان بعض جزئيات الحرارة قد يقع بسبب مجاورة النار و قد يقع بعض آخر بسبب شعاع الشمس و قد يقع بعض آخر بسبب الحركة، لاقتضاء كلّ واحد منها الحرارةَ؛ و إن أردت مزيد تفصيل فارجع إلى ما علّقناه على بحث المهيّة من كتاب التجريد.[۱]

[۱۹۷] قال:[۲] «أ فسّرت العلّة بالمفتقرإليهية»

أقول: ردٌّ على العلّامة الدواني حيث[۳] فرّق بينهما في السؤال بقوله:[۴] «فيه بحثٌ؛ لأنّه إن أراد بالإحتياج كونه بحيث لايمكن وجوده إلّا بإيجادها بخصوصها إيّاه فلانسلّم أنّ العلّة يجب أن يكون كذلک؛ لجواز أن يكون المعلول محتاجاً إلى علّةٍ مّا و[۵] توجده العلّة المعيّنة من غير أن يحتاج إليها بخصوصها، كما انّ زيداً يحتاج[۶] إلى من يعطيه ديناراً فيعطيه عمرو من غير أن يكون محتاجاً إلى عمرو بخصوصه؛ و إن أراد بالإحتياج مجرّد الإستناد المصحِّح للفاء فهو لاينافي الإستغناء عنه بغيره.

و الحاصل: انّه ذهب إلى أنّ العلّية يفسّر تارةً بـ«لولاه لامتنع» و تارةً بـ«ما به يصحّ تخلّل الفاء».[۷]

قوله: «إنّما ينحو نحوه» و في بعض النسخ منه: «أن ينحى» بدلاً عنه؛ النحو القصد و

---

۱. ح: ـ و الظاهر من التجريد ... من كتاب التجريد.
۲. ح: قوله.
۳. ح: ردٌّ على بعض الأجلّاء المتأخّرين حيث إنّه.
۴. ق: في السؤال حيث قال.
۵. ق: ر.
۶. ح: محتاج.
۷. ح: ـ و الحاصل ... تخلّل الفاء.

الطريق، يقال: « نحوتُ نحوَک » أي قصدتُ قصدَک و « نحوتُ بصري إليه » أي صرفتُ؛ و قوله: « أن ينتحي » من « انتحيت لفلاناً » أي عرضت له و قصدته.[۱]

[۹۸] قال:[۲] «و على التقديرين[۳] تلزم[۴] في[۵] إزائه طبيعة»

أقول: قد علمت ما يفي بشرح هذا الكلام فتذكر.[۶]

[۹۹]قال:[۷] «فتصطکّ ركبات»

أقول: « صكّه » ضربه و « صككتُ[۸] الباب » إذا أطبقتَه[۹]، و صككتَ يا رجل، و هو أن تصطكّ رُكْبَتاه،[۱۰] الرُكْبَة معروفة و جمع القلّة رُكْبَات و[۱۱] رُكَبَات و رُكُبَات و للكثير رُكَب.[۱۲]

[۱۰۰]قال:[۱۳] «و كذلک القول في النظام الجملي[۱۴]»

أقول: يشير بذلک إلى دليل وحدته ـ تعالى ـ كما أوضحناه.[۱۵]

[۱۰۱]قال:[۱۶] «و في التنزيل الكريم :[۱۷] لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَة»

أقول: و ذلک من وجهين كما قلناه.[۱۸]

---

۱. انظر: الصحاح، ج ۴، صص ۲۵۰۳ ـ ۲۵۰۴.
۲. ح: قوله.
۳. ق و ح: التقدير.
۴. ق و ح: يلزم.
۵. ق: ـ في.
۶. ح: قد تعرّفت من ذلک الأصل الرصين فتذكر.
۷. ح: قوله.
۸. ق و ح: صكک.
۹. ق: الحقيقه.
۱۰. الصحاح، ج ۳، ص ۱۵۹۶.
۱۱. ق و ح: ـ ركبات و.
۱۲. الصحاح: ج ۱، ص ۱۳۹.
۱۳. ح: قوله.
۱۴. ح: + المتّسق لعوالم.
۱۵. ح: إشارة إلى دليل آخر على وحدته ـ تعالى قدسه ـ و قد أوضحناه حقّ التوضيح سابقاً.
۱۶. ح: قوله.
۱۷. ق و ح: التنزيل الإلهي.
۱۸. ح: قد علمت سابقاً ذلک من وجهين فتذكر.

[۱۰۲]قال:[۱] «**إذاً لَذَهَبَ كُلُّ إلٰهٍ بِمَا خَلَقَ**»[۲]

أقول: يشير بذلک إلی ما سبق من كون النظام الجملي متّسق الأجزاء، و لعلّ شاكلة أمره في ذلک شاكلة نفس واحدة.[۳]

و المعلّم الأوّل قال:[۴] «إنّه كحيوان واحد»؛[۵] و من هيهنا ظهر سرّ[۶] قوله ـ تعالى ـ:[۷] ﴿إذاً لَذَهَبَ كُلُّ إلٰهٍ﴾ بما حاصله: انّه لو كان فيهما آلهة[۸] لذهب كلّ منها إلى إيجاد معلول مغاير لمعلول آخر على تقدير عدم الترجّح من غير مرجّح؛[۹] فتفسد الأرض و السماء بحسب الإنتظام و الإتّساق، كما يحكم به العرفاء الأعلام[۱۰] لعدم انتهائه إلى مبدأ واحد.[۱۱]

و من هيهنا لاح[۱۲] أنّ لقوله ـ تعالى قدسه ـ: ﴿لَو كَانَ فِيْهِمَا﴾ ـ الآيةَ ـ بطوناً ثلاثةً؛[۱۳] و أيضاً يلزم أن لايكون وجود مطلق مشترک بين الجميع؛ و ذلک لأنّ وحدته إنّما يكون بوحدة مطابقه إذ ليس فليس حينئذٍ و هو خلف فاسد.[۱۴]

[۱۰۳] قال: «إلّا ذوانسلاخ عن الفطرة العقلية»

أقول: لعلّ المراد بهم الأشاعرة حيث إنّهم لايدركون حُسن الأشياء و لا يفهمون

---

۱. ح: و قوله.
۲. المؤمنون / ۹۱.
۳. ح: إشارة إلى ما علم سابقاً من اتّساق النظام الجملي و التيام أجزائه بعضها مع بعض و تناسبها في الغاية و انتظامه على النهاية بحيث إذا أحاط العاقل بجملته يحكم بأنّه كنفس واحدة.
۴. ح: و قد ذكر المعلّم الأوّل.
۵. ح: + فإذا أتقنت ذلک يسهل عليک أن تفهم مكنون.
۶. ح: ـ و من هيهنا ظهر سرّ.
۷. ح: قوله العزيز.
۸. ح: + إلّا اللّه.
۹. ق: لذهب كلّ منها إلى جعل مجعول و الآخر إلى معلول آخر.
۱۰. ق: ـ كما يحكم به العرفاء الأعلام.
۱۱. ح: العرفاء الأعلام لكون كلّ منها معلولاً لمبدأ مغاير لمبدأ الآخر.
۱۲. ح: و من تضاعيف الكلام ظهر.
۱۳. ق: لقوله تعالى وجدها ثلثة.
۱۴. ح: و أيضاً يلزم أن لايكون الوجود المشترک بين الممكنات مشتركاً معنوياً؛ لاختلاف مطابقه من الواجب المتعدّد ـ تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً ـ مع أنّ الواقع خلافه هذا خلف.

اعلم أنّ في كلتا النسختين عبارات المتن من «قال و على التقدير يلزم ...» إلى هنا موجودة بعد شرح عبارة «و كلّ جائز زوج تركيبي».

قبحها؛ فيشبه أن ينسلخوا عن الفطرة العقلانية[۱] و يتباعدوا من ساحة العلوم البرهانية و نعم ما قال رئيس الصناعة اليونانية: «من تعوّد أن يُصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية.»[۲]

و منهم لمّا رأى استحالةَ ذلک[۳] ذهب إلى جواز حصول نحو العلم الإحساسي البصري الذي في المرتبة الثالثة من الرؤية بالقياس إليه ـ تعالى ـ[۴] بالوجود العقلي؛ و أنت تعلم أنّه و إن لم تكن هذه المرتبة في تلک المرتبة من الفساد إلّا أنّه أيضاً خارج عن طريق السداد؛[۵] لامتناع[۶] توافق هذين النحوين[۷] من الإدراک و تناسبهما لكون أحدهما بالتأثّر الحسّي و الآخر بالتأثّر العقلي.[۸]

و أمّا تصوّره تعالى بكُنه حقيقته فما انعقد عليه اتّفاقُ العقلاء و قد ساعدهم في ذلک براهين شتّىٰ؛ و إن كان[۹] بعض الأجلّاء في شرحه على العقائد[۱۰] لفي غفلة من هذا و ذلک حيث قال فيه:[۱۱] «إنّ معرفة تعالى ذاته بالكُنه فغير واقع عند المحقّقين، و منهم من قال بامتناعه كحجّة الإسلام و إمام الحرمين و الصوفية و الفلاسفة؛ و لم أطّلع على دليلٍ منهم على ذلک سوىٰ ما قال أرسطو في عيون المسائل: «انّه كما يعتري[۱۲] العينَ عند التحدّق في جرم الشمس ظلمةٌ و كدورةٌ يمنعها عن تمام الإبصار كذلک يعتري العقلَ عند إرادة اكتناه ذاته ـ تعالى ـ حيرةٌ و دهشةٌ يمنعه عن اكتناهه» و هو كما يرى كلامٌ خطابيٌ بل شعريٌ.» انتهى كلامه[۱۳].[۱۴]

---

۱. ح: قال: «إلاّ ذو انسلاخ عن الفطرة العقلية.» إشارة إلى معشر الأشاعرة حيث إنّهم لايشعرون بحسن المحسنات و لايفهمون قبح المقبحات؛ فيشبه أن يكونوا منسلخين عن الغريزة الإنسانية.

۲. ح: ـ و يتباعدوا ... الفطرة الإنسانية.

۳. ح: + فقد.

۴. ح: + قدسه.

۵. ح: ـ أنّه و إن لم تكن ... عن طريق السداد.

۶. ح: امتناع.

۷. ح: ـ النحوين.

۸. ح: أحدهما بتأثّر الحاسّة الجسدانية و الآلة الجسمانية و الآخر بالتأثّر العقلاني المتقدّس عن الإنفعال الجسداني: ثمّ اعلم أنّ.

۹. ح: ـ و أمّا تصوّره ... براهين شتّىٰ و إن كان.

۱۰. ح: + و ذكر.

۱۱. ح: ـ لفي غفلة من هذا و ذلک حيث قال فيه.

۱۲. ق: كما يعتبر.

۱۳. ق: ـ كلامه.

۱۴. ح: + ذهولاً.

و لايخفى: أنّ فيه غفلة[۱] عن الأُصول الحكمية و البراهين[۲] الفلسفية؛ و لعمر الحبيب إنّي أذكر بعضاً منها ليضطرب قلوب من جعلوه إماماً و هادياً؛ و إن كان في الكتاب على ما سيجيىء من الإشارات و ما هي فيه من الأُصول المعطاة.[۳]

من ذلک: انّه ـ تعالى ـ لتقدّسه عن المهيّة لايمكن اكتناهه و إلّا لكان ذا مهيّة كلّية و المفروض خلافه.

وجه اللزوم: انّه يلزم حينئذٍ أن يكون لها فردان: ذهني و خارجي؛ ضرورةَ أنّ الوجود هو التشخّص؛ فوجودها الذهني هو تشخّصها الذهني[۴] و وجودها العيني هو تشخّصها العيني و لايصحّ أنّ شخصها الخارجي هو شخصها الذهني و إلّا لكان شخصاً واحداً في موطنَين.

و أيضاً: يلزم افتقارها بتشخّصه الخارجي إلى الذهن؛ لكونه عينَ تشخّصها الذهني القائم بالذهن؛ فيلزم أن يكون شخصها الخارجي بما هو الشخص الخارجي هو شخصها الذهني بما هو شخصه الذهني.

و من ذلک: انّه لمّا كان بسيطاً في ذاته الحقّة منفصلاً بحقيقته عن جميع ما عداه؛ فليس له لازمٌ يوصل تصوّرُه العقلَ إلى حقيقته؛ فإذن لا تعريف يقوم مقامَ الحدّ.[۵]

و قد أشار إليه السقراط حيث قال:[۶] «إنّا إذا رجعنا إلى حقيقة الوصف و القول وجدنا

---

۱. ح: ـ و لايخفى أنّ فيه غفلة.
۲. ح: + الساطعة.
۳. ق: ـ و لعمر الحبيب ... الأُصول المعطاة.
۴. ق: + هو تشخّصها الذهني.
۵. ح: من الأُصول المعطاة: و ذلک بأن نقول: هل أتاک بناء أنّه ـ تعالى جدّه ـ متقدّس عن المهيّة غير مرّة لتحكم أنّه يمتنع اكتناه ذاته القدسية و إلّا لكان له فردان عيني و عقلي؛ فيكونان مشتركين لا محالة في أمر ذاتي؛ هذا خلف.

و بعبارة أُخرى: انّه قد سطع أنّ وجوده و إنّيته هو حقيقته سطوعَ الشمس في رابعة السماء؛ فلايصحّ أن يرتسم كنهه في شيء من العقول النورية و النفوس الملكوتية و إلّا لما كان هو هو.

و أيضاً: إنّه لو وجد في شيء من تلک العقول يكون على سبيل الإرتسام؛ فيلزم افتقارها إليه بهويّتها الشخصية؛ فلايكون المرتسم فيه حقيقته القيّومية و المفروض خلافه؛ هذا خلف.

و أيضاً إنّک قد علمت بساطته النورية و أحديته القيّومية و انفصالها عن جميع ما عداها بتمام حقيقتها؛ فاحكم بأنّه لايصحّ الوصول إلى كُنه ذاته. فلذا سمعت الرئيس انّه يقول: «إنّ واجب الوجود ليس بمركّب فلا حدّ له» فليس له لازم يوصل تصوّره العقل إلى حقيقته. فإذن لا تعريف يقوم مقامه الحدّ.

۶. ح: و إليه الإشارة ما ذكره السقراط بقوله.

النطقَ[۱] و العقلَ قاصراً عن اكتناه وصفه و تحقيقه[۲] و تسميته و إدراكه؛ لانّ الحقائق كلّها من تلقاء جوهره.»[۳]

و[۴] كذلک أشار إليه[۵] فيثاغورس حيث قال:[۶] «إنّه لايدرک من جهة العقل و لا من جهة النفس؛ فلا التفكّر العقلي يدركه و لا النطق النفسي يصفه[۷]؛ فهو فوق الصفات الروحانية.»

و[۸] كذلک أشار إليه[۹] هرقل الحكيم: «إنّ أوّل الأوائل النور الحقّ لاتدرک من عقولنا؛ لأنّها أبانت[۱۰] من ذلک النور الأوّل الحقّ و هو اللّه حقّاً.»[۱۱]

و لايخفى: أنّ هذه الإشارات المتغايرة راجعةٌ في الحقيقة إلى شيء وحداني لا تعدّد فيه و أمر فرداني لا كثرة تعتريه ــ و هو ما نبّهناک عليه ــ و إن كانت بظواهرها خطابيات أو شعريات؛[۱۲] فأحكم بإطفاء المصباح لطلوع الصباح و نادِ بأعلىٰ صوتک: «حيّ على الفلاح».[۱۳]

فقد انصرح:[۱۴] أنّه ــ تعالى ــ ليس مشاهداً لغيره لا[۱۵] بالرؤية البصرية و لا[۱۶] بالرؤية العقلية؛ و أمّا ما وقع من «أنّه مشاهد ذاته» فهو محمول على أنّ ذاته غير غائب عن ذاته من دون كلفة دليلٍ و مؤونة استدلالٍ؛[۱۷] و إذا اتّفق أن يكون معلوماً لغيره لا بالإستدلال

---

۱. ق: الظنّ.
۲. ق: بحقيقه.
۳. ح: + فهو المدرک حقّاً و الواصف كلّ شيء وصفاً و المسمّى لكلّ موجود اسماً؛ فكيف يقدّر المسمّى أن يسمّيه اسماً؟ وكيف يقدّر المحاط أن يحيط به وصفاً؟ فنرجع و نصفه من جهة آثاره.
۴. ح: + بقول.
۵. ح: ـ كذلک أشار إليه.
۶. ح: ـ حيث قال.
۷. ق: يعقله.
۸. ح: + بقول.
۹. ح: ـ كذلک أشار إليه.
۱۰. ح: أبدعت.
۱۱. ح: + و من تضاعيف الكلام ظهر لک حال ما قال هذا المتصفّح المدقّق الراجم بالغيب الآخذ بالظنّ.
۱۲. ح: ـ و لايخفي أنّ هذه الإشارات ... خطابيات أو شعريات.
۱۳. ح: ـ و نادِ بأعلى صوتک: «حيّ على الفلاح».
۱۴. ح: و قد استبان.
۱۵. ح: ـ لا.
۱۶. ح: + مدركاً.
۱۷. ح: فهو محمول على أنّ علمه بذاته بنفس ذاته من دون استدلال و برهان.

يكون مرئيّاً له بهذا المعنى.[۱]

فلذا[۲] قال المعلّم الثاني أبونصر الفارابي:[۳] «إنّ كلّ إدراک يحصل بلاواسطة استدلالٍ فهو المختصّ باسم المشاهدة، و كلّ ما لايحتاج في إدراكه إلى الإستدلال فهو ليس بغائب بل شاهد؛ فإدراک الشاهد هو المشاهدة؛[۴] و[۵] المشاهدة إمّا بمباشرة و ملاقاة و إمّا غير مباشرة و ملاقاة و هذا هو الرؤية و الحقّ الأوّل لايخفى عليه ذاته؛ و ليس ذلک باستدلال؛ فجائز على ذاته مشاهدةُ كماله من ذاته؛[۶] فإذا تجلّى لغيره غنيّاً[۷] عن الإستدلال و كان بلامباشرةٍ و لا مماسةٍ كان مرئيّاً لذلک الغير.»[۸] هذا محصّل كلامه.

و لايخفى جواز أن يكون المراد من رؤيته ـ تعالى ـ في النشأة الباقية ـ كما يلوح من ظاهر بعض الأخبار ـ هو هذا؛ لجواز[۹] أن تكون[۱۰] النفوس الإنسانية في هذه النشأة الفانية ضعيفةَ الإدراک؛ لابتلائها بالعلائق الجسمانية و العوائق الهيولانية مع سلاسل القُوىٰ و الآلات و أغلال الحواسّ و الأدوات؛ فإذا فارقت منها و خلعت لباس هذه التعلّقات فربّما يتجلّى لها بما لها من فطرتها الأصلية و غريزتها العقلية من[۱۱] دون استدلال؛ فقد خرجت من الظلمات إلى النور و من كدورة الحيثيات إلى فضاء البهجة و السرور؛ فيكون مشاهداً[۱۲] لها ببصرها العقلي من دون شائبة برهان لا ببصرها الحسّي[۱۳] كما

---

۱. ق: فيكون مرئيّاً له هذا المعنى.
۲. ح: ـ فلذا.
۳. ح: ـ أبونصر الفارابي.
۴. ح: + و كلّ ما لايحتاج في إدراكه إلى الإستدلال فهو ليس بغائب بل شاهد؛ فإدراک الشاهد هو المشاهدة.
۵. ق: + هو.
۶. ق: من دابة.
۷. ح: مغنياً.
۸. ح: + و إذا استقرّ هذا على سرير عقلک لعلمت أنّه يجوز أن يكون المعنيّ من رؤيته ـ تعالى ـ في النشأة الأُخرى ـ على ما هو ظاهر الأخبار كما لايخفى ـ هو هذا؛ حيث إنّه يمكن أن تكون الأنفس الإنسيّة في هذه النشأة الأوّلية ضعيفة الإدراک؛ لابتلائها بالعوائق الجسدية و الكدورات الحسّية و إذا فارقت هذه الأغلال البدنية و السلاسل التعلّقية فقد تجلّى ربّها عليها ـ جلّ و علا ـ بما لها من الفطرة الأصلية و الغريزة العقلية بلا استدلال؛ فقد خرجت من الظلمات إلى النور فتكون مشاهدته [ح: مشاهدة].
۹. ق: الجواز.
۱۰. ق : يكون.
۱۱. ق: ـ من.
۱۲. ح: ـ هذا محصّل كلامه ... فيكون مشاهداً.
۱۳. ح: له ببصرها العقلي لا الحسّي.

ذهب إليه أبوالحسن الأشعري.

اللّهمّ أعطنا فناءً يستلزم البقاء الأبدي و محواً أنتج الصحو السرمدي ليتمّ لنا الخلاص[۱] عن مضائق الإمكان و النجاة من طوارق الحدثان.

قال: [۱۰٤] قال:[۲] **«و كلّ جائز زوج تركيبي»**

أقول: و لمّا كانت هيهنا أوهام:

منها: إنّ البسائط الخارجية كالعقول المقدّسة و الأنفس الإنسيّة ممكنات بالذات مع عدم تركّبها من الأجزاء في الأعيان. فأشار المصنّف ـ دام ظلّه ـ إلى دفاعه بقوله الشريف ـ: «إلّا و العقل يكثّره في اللحاظ التحليلي إمّا بالجنس و الفصل و بالقول.»[۳]

و منها: إنّ كلّاً من الأجناس العالية القصويّة و الفصول البسيطة ممكن بالذات مع عدم كونه زوجاً. فنبّه على دفاعه بقوله: «و إمّا بالمهيّة و الإنّية»[۴] بما حاصله: انّه لايصحّ أن يكون ما سواه ـ تعالى قدسه ـ إنّيته عين مهيّته؛ فيكون لا محالة منحلّاً إليهما.

و منها: إنّ كلّاً من مرتبة تقرّرهما السابق على الإنّية ممكن بالذات مع عدم اتّصافه بالزوجية. فنبّه على فساده بقوله: «و إمّا بمفهومَى ما بالقوّة بحسب نفس جوهر الذات و ما بالفعل بحسب الفيضان من الجاعل».[۵]

و من هيهنا تبيّن لک سرّ ما تسمع المصنّف ـ دام بقائه ـ في توجيه كلام رئيس الصناعة دفاعاً لما اعترض عليه الخيّام ـ حيث إنّه ذهب إلى أنّه ـ تعالى قدسه ـ ليس بمضاف و ذلک على خلاف ما عليه غيره؛ بأنّه إن أُريد من المضافِ المضافُ الحقيقي فليس ذلک إلّا في الإضافة الحقيقية بل إنّه نفسها كما لايخفى؛ و إن أُريد منه المضاف المشهوري فظاهر انّه يعرض الواجب أيضاً ككونه مبدأً للعالم و صانعاً له:[۶] من

---

۱. ق: الخلايق.

۲. ح: قوله.

۳. راجع. ص ۲۷۱.

۴. راجع. ص۲۷۲.

۵. راجع. ص ۲۷۲.

۶. ق: قوله: «و كلّ جائز زوج تركيبي» أقول هيهنا إشكالات:

←

أنّه[۱] إذ قد تحصّلت من صحفنا أنّ المجعول أوّلاً و بالذات هو نفس ذات المعلول و جوهر مهيّته و من المستبين أنّ مرتبة ذات العلّة متقدّمة[۲] في لحاظ العقل على مرتبة ذات المعلول تقدّماً بالذات. فإذن كلّ جائز فإنّه في مرتبة ذاته[۳] المجعولة و في سنخ جوهر مهيّته المبدعة تلزمه الإضافة إلى ذات الجاعل بالمجعولية و المعلولية؛ إذ لحاظ ذاته بعينه لحاظ شيء من تلقاء شيء؛ و أمّا الجاعل فذاته متقرّرة في مرتبةٍ ليس فيها ذات المجعول؛ فإضافة الجاعلية و العلّية ليست تكتنفه في تلك المرتبة. فإذن هو في نفس مرتبة ذاته ليس تعرضها الإضافه بخلاف المجعول. فإنّ الإضافة تعتريه في نفس مرتبة الذات المجعولة و في سنخ جوهر المهيّة المجعولة.[۴]

ثمّ قال ـ دام ظلّه ـ[۵]: «و لعلّ شريكنا السالف رام ذلک حيث قال: و لا بمضاف» انتهى كلامه الشريف بمقالته الملكية.[۶]

و لا يخفى: أنّ الظاهر من هذا كون الممكنات بماهياتها مضافة إليه ـ تعالى ـ و إن اتّفق

←

منها: العقول و النفوس و هي ليست بمركّبة في الأعيان مع كونهما في ساهرة القوّة و الإمكان.

و منها: الأجناس العالية و الفصول مع عدم كونها مركّبة لا في الذهن و لا في الخارج فكيف يصحّ ذلك الحكم الكلّي؟

فأجاب عن الأوّل: «إلّا و العقل كثّره في اللحاظ التحليلي إمّا بالجنس و الفصل و بالقول.» و عن الثاني: «و إلّا بالمهيّة و الإنّية».

أقول: فلذا قيل إنّه ـ تعالى ـ بسيط قبل الذات و مع الذات؛ و أمّا كونه كذلک بعد الذات لعدم اشتماله على صفات زائدة.

و لمّا كان هيهنا مظنّة إشكال ربّما يورد على نفس مهيّة الفصول و كذلک على مهيّة الأجناس العالية و كذلک في كلّ ما ينحلّ إليه العقول و النفوس من الأجزاء العقلية فقد أجاب عن ذلک بقوله: «و إمّا بمفهومَي ما بالقوّة بحسب نفس جوهر الذات و ما بالفعل بحسب الفيضان من الجاعل.» فلذا قال ـ دام ظلّه ـ في جواب ما أورده الخيّام على الشيخ في الشفاء حيث قال فيه: «إنّه ليس بمضاف» بأنّه إن أريد من المضافِ المضافُ الحقيقي فليس ذلک إلّا في الإضافه الحقيقة لا في غيرها من الممكنات فضلاً عن القيّوم الواجب بالذات؛ و إن أُريد منه المضاف المشهوري فمن الظاهر عروضه له ـ تعالى ـ كالأوّل و الآخر و كونه صانعاً لنظام الوجود و غيرها.

۱. ق: ـ من أنّه.

۲. ق: مقدّمة.

۳. ق: ذات.

۴. ق: ـ فإنّ الإضافة تعتريه ... المهيّة المجعولة.

۵. ح: ـ ثمّ قال دام ظلّه.

۶. ق: ـ كلامه الشريف بمقالته الملكية.

لبعضها أن يكون بمرتبة ذاته مضافاً؛ و أمّا القيّوم الواجب بالذات فلايصحّ أن تـعرضه[١] الإضافة في مرتبته و إن كانت متأخّرةً عنه.

ثمّ إنّ هيهنا وجهاً لعدم كونه ـ تعالى ـ مضافاً خطر ببالي الفاتر تصدّينا لذكـره فـي شرحنا على إيماضات.[٢]

[١٠٥] قال: «كانت الوحدة و الهوهويّة وحدة و هوهويّة»

أقول: لمّا كان هذا[٣] ممّا زلّت فيه أقدام عقول و أقلام فحول فجدير بـنا[٤] لو فـصّلناه تفصيلاً.[٥] فنقول: إنّ ما به الوحدة[٦] بالقياس[٧] إلى ما سلبت عنه الكثرة: إمّا أن يكون خارجاً عنه أم لا.[٨] فعلي الثاني: إمّا أن يكون عين ما سلبت عنه الكثرة أو جـزئه. فـالأوّل هـو الوحدة بالعرض و هو أيضاً على أقسام: الوحدة بالموضوع؛ و الوحـدة[٩] بـالمحمول؛ و الوحدة[١٠] بالعرض[١١]؛ كما نصّ عليه الشيخ في الشفاء[١٢] بـ«أنّ الواحد بالعرض هو أن يقال في شيء يقارن شيئاً آخر انّه هو الآخر و[١٣] انّهما واحد؛ و ذلک:

إمّا موضوع و محمول عرضي، كقولنا: «إنّ زايداً و ابن عبداللّه واحدٌ» و «إنّ زيداً و الطبيب واحد».

و إمّا محمولان في موضوع واحد،[١٤] كقولنا: «إنّ[١٥] الطبيب هو و ابن عبداللّه واحدٌ»

---

١. ق: تعرضها.

٢. ح: بمقالته الملكية. فقد استبان أنّ الممكنات بأسرها بحسب سنخ حقائقها مضافة إلى مبدعها ـ جلّ و علا ـ و قد يتّفق لبعض منها أن يكون بمرتبة ذاته مضافاً إلى غيره أيضاً و هو القابل كالأعراض متضاعفة. فقد علمت أنّه بذاته لا إضافة فيه مطلقاً و إن عرضت لها تكون متأخّرةً عن تلك المرتبة، كما لايخفى على أهل الحقيقة.

٣. ق: ـ هذا.

٤. ق: بما.

٥. ح: لمّا كان هذا المرام ممّا زلّت فيه أقدام الأعلام فبالحريّ أن نبسط ضرباً من الكلام ليحيط بـه الأذكـياء مـن الأنام.

٦. ق: ـ الوحدة.

٧. ح: مقيساً.

٨. ق: خارجاً عنه أو لم‌يكن.

٩. ق: ـ الوحدة.

١٠. ق: ـ الوحدة.

١١. ح: بالعارض.

١٢. ح: حسب ما إليه الإشارة في الشفاء.

١٣. ق و ح: ـ انّه هو الآخر و.

١٤. الشفاء: و إمّا محمولان موضوع.

١٥. الشفاء: ـ إنّ.

إذ عرض أن كان شيء واحد طبيباً و ابن عبداللّه.

أو موضوعان في محمول واحد عرضي، كقولنا: «الثلج و الجصّ واحدٌ» أي في البياض؛ إذ قد عرض أن حمل عليهما عرضٌ واحدٌ.»[۱] انتهى كلامه منادياً على[۲] أنّ الواحد بالعارض قسم من الواحد بالعرض و القسم الثاني أيضاً على أقسام ثلاثة: أحدها الوحدة بالمناسبة[۳]؛ و ثانيها الوحدة بالاتّصال و ثالثها العددية التي هي تنقسم على قسمين: الوحدة العددية المبهمة أو الشخصية المبهمة كما الهيولى بالقياس إلى مراتب الاتّصالات و الإنفصالات التي للصورة الجسمية[۴] و غير المبهمة لما عداها من الهويّات الشخصية كما لايخفى؛ و ذلك بأن يقال: إذا كان ما بحسبه الوحدة عين ما سلبت عنه الكثرة التي هي له بالعرض؛ أي الشيء الذي لا يأبى عن عروض الكثرة التي هي له[۵] بالعرض[۶]؛ و الأوّل ـ أي ما بحسبه الوحدة ـ لايخلو:

إمّا أن يكون حالة شيئين عند شيئين كنسبة الربّان إلى السفينة و الملك إلى المدينة؛ لأنّه[۷] إذا لوحظت تانک النسبتان بما هما حقيقة لا تأبى[۸] عن عروض الكثرة[۹] لها سواء كانت هي[۱۰] من تلقاء تكثّر[۱۱] إضافتها إلى غيرها أم لا[۱۲]؛ و إن كانت هي هي في الواقع نفس تينک النسبتين التي هي حالة شيئين عند شيئين[۱۳] يكون ما سلبت عنه الكثرة و إن كان ما بحسبه الوحدة تلک الخصوصية؛ فيكون التغاير[۱۴] بينهما بحسب الملاحظة العقلية لاعتبار خصوصية تلک الحالة و لا اعتبارها في ما بحسبه الوحدة و ما سلبت عنه الكثرة.

و إمّا أن يكون هويّة اتّصالية.

---

۱. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثالثة، الفصل الثاني) ص ۹۷.
۲. ق: انتهى كلامه و هو.
۳. ق: المناسبة.
۴. ح: للصورة الجرمية.
۵. ق: ـ له.
۶. ح: + له.
۷. ح: حيث إنّه.
۸. ح: غير آبية.
۹. ح: كثرة.
۱۰. ق: ـ هي.
۱۱. ق: تكثرا.
۱۲. ق: أم لها.
۱۳. ق: ـ عند شيئين.
۱۴. ق: المغايرة.

و إمّا أن يكون اللامشاركة الشخصية[۱] فيه.

و على التقديرين يكون ما سلبت عنه الكثرة هو بعينها ما بحسبه الوحدة.

مثلاً إنّ الهويّة الإتّصالية بما هي حقيقةٌ مّا[۲] سلبت عنه الكثرة المقدارية هو ما سلبت عنه الكثرة، و بما هي تلک الحقيقة من الهويّة الإتّصالية فما بحسبه الوحدة؛ فيكون ما سلبت عنه الكثرة هو ما بحسبه الوحدة في الواقع، كما لا يخفى.

و إنّ الوحدة العددية كالإنسان مثلاً فإنّه بما هو حقيقةٌ مّا غير آبية عن الكثرة ـ و لو بالعرض ـ يكون ما سلبت عنه الكثرة، و بما لا تكثّر فيها بحسبها يكون واحدة بالعدد.

و إنّه يصحّ اجتماع الوحدة الشخصية و الوحدة الإتّصالية في هويّة مقدارية بخصوصه باعتبارين؛ و كون الوحدة في أحدهما تابعةً لسلب الكثرة لاينافي تعاكسَ الأمر في الآخر؛ و ذلک لأنّ[۳] ما به الوحدة في الهويّة الشخصية لما كان هو اللامشاركة الشخصية فيها؛ فيلزمها الوجود[۴] ـ أعني الوحدة الشخصية ـ و ذلک على خلاف ما بحسبه الوحدة في الوحدة الإتّصالية ـ أي[۵] الهويّة الإتّصالية ـ فيكون سلب الكثرة التي لها بالعرض بما هو هويّة اتّصالية؛ فتكون[۶] هي بعينها ما سلبت عنه الكثرة باعتبار أنّها حقيقة لا كثرة فيها بحسب الأجزاء و ان كان ما بحسبه[۷] الوحدة فيها هو نفس حقيقتها التي هي الكمّية الإتّصالية.

و ذلک على ما قال صاحب التحصيل فيه:[۸] «إنّ الكثرة قد تكون[۹] بالعرض[۱۰] و قد تكون[۱۱] بالطبع؛ و الكثره بالطبع حيث لا يمكن أن يكون[۱۲] الأوّل ثانياً و الذي بالعرض هو[۱۳] الذي يصحّ أن يجعل الأوّل ثانياً و الثاني أوّلاً؛[۱۴] و الكثرة بالعرض هو بالحقيقة ليس

---

۱. ح: اللاتشارک الشخصي.
۲. ح: ـ ما.
۳. ح: و ذلک حيث إنّ.
۴. ح: اللاتشارک الشخصي فيه فيلزمه الوجودية.
۵. ح: أعني.
۶. ق: فيكون.
۷. ق: + حقيقة.
۸. ح: و ذلک على نصّ ما عليه صاحب **التحصيل** بقوله.
۹. ق: قد يكون.
۱۰. في بعض نسخ **التحصيل**: بالفرض.
۱۱. ق و ح: قد يكون.
۱۲. ق و ح: أن يصير.
۱۳. ق و ح: ـ هو.
۱۴. ق: و الذي بالعرض هو الذي يصحّ هذا.

بكثرة[۱] و لكنّه يمكن أن تفرض[۲] فيها كثرة؛ و حيث لايكون كثرة[۳] بالطبع لايكون كثرة بالفعل و حيث لايكون كثرة بالفعل لايكون فيه[۴] معنى التناهي و اللاتناهي إلّا بالفرض.[۵]»[۶] هذا كلامه.

و القسم الثالث أيضاً على أقسام ثلاثة؛ لأنّ[۷] ما بحسبه الوحدة فيه لمّا كان غير ما سلبت عنه الكثرة و غير خارج عنه:

فإمّا أن يكون تمامَ حقيقتها.

أو جزءاً منها مشتركاً.

أو مختصّاً.

فالأقسام ثلاثة و إن كان كلّ منها يصحّ أن يكون واحدةً بالعدد ولكن باعتبار آخر و هو أن يأخذ كلّ منها بحسب نفسه مع قطع النظر عن أفراده. مثلاً إذا كان الحيوان ما سلبت عنه الكثرة العرضية بما هو حقيقه من الحقائق من تلقاء عدم التشارک فيها فيكون ما به[۸] الوحدة هو هو بعينه؛ فيكون سلب تلک الكثرة لتلک الحقيقة المخصوصة بما هي حقيقة مّا هو بعينه نفس تلک الحقيقة المخصوصة بما هي حقيقة مخصوصة.

لست أقول: إنّ ما سلبت عنه الكثرة هو الحقيقة المطلقة في الواقع ليتوجّه أنّهما متغايران،[۹] بل أقول: إنّه هي بحسب الواقع و إن قطع النظر عن[۱۰] الخصوصية؛ و الفرق بين عدم الخصوصية و بين ملاحظتها و[۱۱] رعايتها بيّن.

و[۱۲] الحاصل: انّ وجوب الوجود الذي هو تأكّد الوجود بصرافة ذاته لايقتضي الكثرة و إلّا لتحقّقت بدون الوحدة؛ فلامحاله تكون مقتضيةً للوحدة و إلّا لكانت إمّا مقتبسة عن

---

۱. ق و ح: و الكثرة بالعرض ليس بالحقيقة كثرة.
۲. التحصيل: أن يفرض؛ ح: أن تعرض.
۳. التحصيل: و حيث لايكون ترتيب.
۴. التحصيل: ـ فيه.
۵. ق و ح: ـ إلّا بالفرض.
۶. التحصيل، ص ۳۷۰.
۷. ح: حيث.
۸. ح: ما بحسبه.
۹. ح: ليتوجّه إليه القول بتغاير.
۱۰. ق: من.
۱۱. ح: ـ ملاحظتها و.
۱۲. ق: أو

غيره الذي لا اقتضاء له و إمّا عن غيره بحسب اقتضائه ـ تعالى ـ له؛ ففيه المطلوب؛ فتكون وحدته من لوازم سلب الكثرة؛ و أمّا صرف ذات ما عداه و إن لم يقتض الكثرةَ لايلزم اقتضاؤه الوحدةَ.

فقد بان: أنّ الوحدة من لوازم سلب الكثرة الذي هو ما بحسبه الوحدة في الوحدة العددية من تلقاء استناده إليه ـ تعالى ـ و أنّ الأمر في ما عدا الوحدة العددية فعلى عكس هذه الشاكلة؛ لأنّ سلب الكثرة الإتّصالية من الهويّة المقدارية من لوازم الوحدة الإتّصالية و إن كان ما به الوحدة عينَ ما سلبت عنه الكثرة.

و قس على ذلک أمر الوحدة بالمناسبة[1] و ذلک على خلاف ما إذا كان المسلوب عنه الكثرة أنواعاً مندرجةً تحته؛ لأنّ[2] تلک المتكثّرات كثيرة بالنوع[3] بالفعل مسلوب عنها الكثرة الجنسية؛ فيكون ما بحسبه الوحدة هو الوحدة الجنسية؛ و قس عليه أمر الوحدة النوعية و الفصلية.

فقد انصرح:[4] أنّ سلب الكثرة من لوازم الوحدة في ما عدا الوحدة[5] العددية و أمّا الوحدة فيها فمن[6] لوازم سلب الكثرة كالوحدة الشخصية.

لست أقول: إنّه من لوازم سلب الكثرة الذي هو لذلک الشيء الواحد بالذات من حيث[7] الذات.

بل أقول:[8] إنّ سلب تلک الكثرة التي له بالحقيقة إنّما يكون[9] من تلقاء غيره من وحدته القيّومية الوجوبية.[10]

و بالجملة:[11] كما أنّ الوجود و غيره من الصفات الكمالية للمهيّات الإمكانية من حيث

---

١. ح: ـ و الحاصل ... بالمناسبة.
٢. ح: حيث إنّ.
٣. ح: المتكثّرات بالكثرة النوعية.
۴. ح: فقد استبان من تضاعيف الكلام.
۵. ق: لوحدة.
۶. ح: فهي من.
٧. ح: بالذات بحسب.
٨. ح : + حسب ما اُفيد.
٩. ح: إنّما هو.
١٠. ح: من الوحدة القيّومية تعالى سلطانه.
١١. ح: + انّه.

استنادها[۱] إليه ـ تعالى ـ فتكون[۲] وحدتها من لوازم سلب الكثرة الذي يكون لها من حيث استنادها[۳] إلى تلك الوحدة الحقّة[۴] من كلّ جهة.

بل أقول: الأمر كذلک قولاً مرسلاً في مطلق الوجود؛ فيكون الكثرة فيها بالذات؛ فلذا قيل:[۵] إنّ الوحدة من لوازم سلب الكثرة فيه ـ تعالى قدسه ـ لاغير؛ و ذلک حيث إنّ ذلک السلب بالذات يصدق عليه بنفس ذاته[۶] لا غيره.

و من الوحدة وحدة شخصية[۷] قائمة بذاتها تنبعث[۸] منها ساير الوحدات؛ فتكون[۹] واحدةً و وحدةً باعتبارين[۱۰] و لو كان ذلک بالتسمية؛ و أمّا في ما عداه ـ تعالى ـ فإنّما يكون[۱۱] من تلقاء غيره؛ فتكون الوحدة فيه ـ تعالى ـ[۱۲] من لوازم سلب الكثرة بالذات بحسب الذات؛ و أمّا في ما عداه من الهويّات الشخصية[۱۳] يكون من لوازم سلب الكثرة بالذات[۱۴] لا بحسب الذات.[۱۵]

و من هيهنا[۱۶] اضمحلّ كثير من التشكيكات الناشية عن قلّة البضاعة و كثرة الوقاحة:[۱۷]

منها: ما يتراأى من[۱۸] التدافع بين انحصار كون الوحدة فيه ـ تعالى ـ من لوازم سلب الكثرة و بين عدم انحصاره فيه.

و منها: ما عليه شيخ أتباع الإشراقيّين[۱۹] من كون الوحدة بالمناسبة إمّا داخلة تحت

---

۱. ح: للمهيّات الجوازية بحسب الإستناد.
۲. ق: فيكون.
۳. ح: من تلقاء الإستناد.
۴. ح: + النورية، و من هيهنا تبيّن سرّ ما تسمع.
۵. ح: ـ من كل جهة ... قيل.
۶. ق: ـ قدسه ... ذاته.
۷. ح: و انّ من الوحدة الشخصية وحدة.
۸. ق: تنعث.
۹. ق: فيكون.
۱۰. ح: باعتبار.
۱۱. ح: و أمّا في ماعداه فإنّما هو.
۱۲. ح: فيه جلّ و علا.
۱۳. ق: ـ الشخصية.
۱۴. ق: ـ بالذات.
۱۵. ح: + فقد استبان: انّ الوحدة من لوازم سلب الكثرة الذي هو ما بحسبه الوحدة في الوحدة العددية من تلقاء الإستناد إلى الواحد الحقّ ـ تعالى قدسه ـ و انّ الأمر في ما عدا الوحدة العددية فعلى عكس هذه الشاكلة، حيث إنّ سلب الكثرة الإتّصالية عن الهويّة المقدارية من لوازم الوحدة الإتّصالية و إن كان ما بحسبه الوحدة عين ما سلبت عنه الكثرة؛ و قس عليه أمر الوحدة بالمناسبة.
۱۶. ح: و بسطوع شمس الحقّ عن هذه الآفاق.
۱۷. ح: قلّة البضاعة أو كثرة النفاق.
۱۸. ح: ـ ما يتراأى من.
۱۹. ح: ما عليه الشيخ السهروردي.

الوحدة الذاتية أو العرضية؛ و ذلک لأنّ[۱] مطلق النسبة نظراً[۲] إلى تينک النسبتين إمّا ذاتي و إمّا عرضي. فعلي الأوّل إمّا وحدة بالجنس أو النوع أو الفصل؛[۳] و على الثاني إمّا بالعارض أو المحمول أو الموضوع؛ و من البيّن[۴] أنّه ليس وحدة اتّصالية و لا عددية.

وجه الدفع:[۵] انّ تينک النسبتين بما هما حقيقة غير آبية عن عروض الكثرة لها ما سلبت عنه الكثرة و بما هما تانک النسبتان ما بحسبه الوحدة.

فإن قلت: إنّ تينک النسبتين لمّا تكثّرتا[۶] في الواقع تكثّراً شخصياً أو نوعياً يكونان ممّا سلبت عنه الكثرة بما بحسبه وحدتهما؛ أي[۷] النسبة المطلقة و انّها لمّا كانت غيرهما ـ سواء كانت ذاتيةً لهما أو عرضيةً ـ فتدخل[۸] الوحدة بالمناسبة تحت أحد تلک[۹] الأقسام و ذلک على ما نصّ عليه العلّامة الدواني[۱۰] بقوله: «و يرد على كلام الشيخ أنّ وحدة النسبتين إن كان لماهيتهما أو لذاتي من ذاتياتهما فيدخل في الوحدة الجنسية أو النوعية أو الفصلية؛ و إن كان لأمرٍ[۱۱] خارجٍ فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضي تعريفه للواحد بالعرض؛ و على الوجهين لا يصحّ جعله قسماً برأسه من أقسام الواحد بالذات.» انتهى كلامه.[۱۲]

قلت: لعلّ هذا الإيراد قد نشأ عن عدم رعاية الإعتبارات و ملاحظة الحيثيات التي تدور رِحىٰ الحكمةِ عليها.[۱۳]

بيان ذلک:[۱۴] انّ المعتبر في الوحدة بالمناسبة كون ما سلبت عنه الكثرة تانک النسبتان لا[۱۵] بما هما هما بل بما[۱۶] انّهما[۱۷] حقيقة مسلوب عنها الكثرة مع عدم إبائها من حيث[۱۸]

---

۱. ح: و ذلک حيث إنّ.
۲. ح: بالقياس.
۳. ق: ـ أو الفصل.
۴. ح: من المستبين.
۵. ح: + قد علمت سابقاً.
۶. ح: لمّا كانتا متكثّرتين.
۷. ح: أعني.
۸. ق: فيدخل؛ ح: فيلزم دخول.
۹. ح: هذه.
۱۰. ح: على ما نصّ عليه بعض الأجلّاء.
۱۱. ق: و إن كانت كما مرّ.
۱۲. ق: ـ انتهى كلامه.
۱۳. ح: قلت: إنّک ذهلت عن رعاية الإعتبارات و ملاحظة الحيثيات التي لو لم تراعي لينهدم بنيان الحكمة بأسره و جُدران الفطرة بأسّه؛ أما علمت.
۱۴. ح: ـ بيان ذلک.
۱۵. ق: له.
۱۶. ح: ـ بما.
۱۷. ق: إنّما.
۱۸. ح: عدم إبائها بحسب.

حقيقتها عنها و أماّ ما[۱] بحسبه الوحدة فيها فهو تانک النسبتان بحسب حقيقتهما بما هما هما.

و بعبارة أُخرى: انّ ما سلبت عنه الكثرة فيها هو تانک النسبتان بما هما حقيقة من الحقائق التي لا تأبى عن عروض عدّة كثرة لها من النسب المدبّرية و الفاعلية و الشرطية و المعدّية و غيرها؛ و أمّا ما بحسبه وحدتهما فهو[۲] تانک النسبتان بما هما نسبتان تدبيريتان؛ فيكون ما بحسبه الوحدة عين ما سلبت عنه الكثرة في الواقع و[۳] بحسب الذات و الواقع و إن لم تراعى خصوصيتها[۴] في واحد[۵] منهما.[۶]

و لعلّ هذا المحقّق[۷] قد خلط بين ما سلبت عنه الكثرة و ما بحسبه الوحدة فيها و بينهما في الوحدة الأُخرى زعماً منه أنّ ما سلبت عنه الكثرة هو تانک النسبتان المخصوصتان بما هما هما و ما بحسبه[۸] الوحدة بينهما هو مطلق النسبة التدبيرية. فقال ما شاء كيف شاء تباعاً للشيخ العارف المقتول ذهولاً عن أنّه يصحّ أن تجتمع جهات الوحدة و سلوب الكثرة في ذاتٍ مّا باعتبارات شتّىٰ.

مثلاً: إنّ تينک النسبتين بما هما حقيقة غير آبية عن[۹] الكثرة يكون[۱۰] ما سلبت عنه الكثرة بما هما هما؛ فيكون هو هو ما بحسبه[۱۱] الوحدة الوحدة[۱۲] بالمناسبة؛ و أمّا إذا كانتا بما هما ما سلبت عنه الكثرة و مطلق النسبة ما بحسبه وحدتهما يكون تحت الوحدة الذاتية أو العرضية؛ و المصنّف على محاذاة رئيس الصناعة لا ينكر[۱۳] ذلک أصلاً؛ و إن أشار إليه الشيخ في الشفاء[۱۴] بقوله: «لكن الواحد الذي بالذات منه واحد بالجنس و منه واحد

---

۱. ق: ـ ما.
۲. ح: هو.
۳. ق: ـ في الواقع و.
۴. ح: خصوصيتهما.
۵. ح: واحدة.
۶. ح: + و إنّ بعض الأجلّاء مع علوّ قدره بين الأذكياء.
۷. ح: ـ و لعلّ هذا المحقّق.
۸. ق: و ما به.
۹. ق: من.
۱۰. ق: تكون.
۱۱. ق: هو هو ما به.
۱۲. ق: ـ الوحدة.
۱۳. ق: و المصنّف ـ دام تعليمه ـ و الشيخ في الشفاء لعلّهما لاينكران.
۱۴. ح: شفائه.

بالنوع ـ و هو الواحد بالفصل ـ و منه واحد بالمناسبة.»[۱] هذا كلامه.[۲]

ثمّ إنّه ـ دام ظلّه ـ[۳] قد أشار إلى جملة ما فصّلناه لک[۴] بقوله: «و الذي ساهمنا في هذا العلم من قبل قد تولّى البسط في الشفاء بقول مستوٍ موزون فيه المتفلسفون[۵]».[۶]

و بالجملة: انّ من تشمّر في إيقان هذا المرام ثمّ اعترض على رئيس مشّائية الإسلام بأنحاء هذا الكلام فبالحريّ أن يكون ناشياً عن غواية اسكندر فكره تيهَ الظلمات متطلّباً بنظر البصيرة بزعمه لعين الحيوة؛ و أمّا أصحابه الذين قد اقتدوا به فـ﴿ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَ كَانُوا لايَسْتَطِيْعُونَ سَمْعَاً ﴾[۷]؛ فبالحريّ انّه إذا هبّت عواصف الموت الطبيعي عليهم هبّاً فيكشف عنهم الغطاء كشفاً؛ فيكون بصرهم اليوم حديداً[۸] حسب ما ينادي عليه لسان الحال بما قال الرئيس:[۹]

سجعتْ و قد كشف الغطاء فأبصرتْ ما ليس يدرک بالعيون الهجّع[۱۰]

ثمّ[۱۱] إن تدبّرت في ما آتيناک[۱۲] تارةً أُخرى لعلمت أنّه يصحّ كون[۱۳] الوحدة الشخصية تدخل تارةً تحت الوحدة العددية و تارةً[۱۴] تحت الوحدة العرضية و تارةً أُخرى[۱۵] تحت الوحدة الذاتية؛ و ذلک على أن يكون[۱۶] تمام الهويّة الشخصية ما سلبت عنه الكثرة بما لاتشاركَ للكثرة الشخصية فيه و هو هو بعينه؛ و أمّا إذا كانت هي ما سلبت عنه الكثرة بحسب ما لها من الإستناد إلى الواحد الحقّ تكون[۱۷] داخلةً تحت الوحدة بالعارض.

---

۱. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثالثة، الفصل الثاني) ص ۹۷.
۲. ق: ـ هذا كلامه؛ ح: + و إنّ شيخ العرفاء مع بعض الأجلاّء و غيرهما لمّا اعترضوا عليه [أي على الشيخ الرئيس].
۳. ح: ـ ثمّ إنّه دام ظلّه.
۴. ح: فقد أشار إلى جملة ما يتوجّه عليهم.
۵. ق: ـ المتفلسفون.
۶. راجع. ص ۲۷۵.
۷. الكهف / ۱۰۱.
۸. اقتباس من كريمة: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنْکَ غِطَائَکَ فَبَصَرُکَ الْيَوْمَ حَدِيْدٌ ﴾ ق / ۲۲.
۹. في قصيدته المعروفة بالعينية.
۱۰. ق: ـ و بالجملة ... الهجّع.
۱۱. ق: و.
۱۲. ح: ـ في ما آتيناک.
۱۳. يصحّ أن تكون.
۱۴. ح: و أُخرى.
۱۵. ق: ـ أُخرى.
۱۶. ح: و ذلک بأن يكون.
۱۷. ح: فتكون.

و كذا الأمر في ما إذا كان ما بحسبه الوحدة التشخّص أو الإنتساب إليه و ما سلبت[١] عنه[٢] الكثرة هو الطبيعة المعروضة له أو المنسوبة[٣] إليه؛ و ذلک على خلاف ما إذا كـان الهويّة الشخصية ما سلبت عنه الكثرة بحسب ما لها من العوارض المشـخِّصة؛ لأنّ[۴] مـا بحسبه الوحدة ذاتي[۵] لِما سلبت عنه الكثرة.

فإن قلت:[۶] يلزم حينئذٍ زيادة أقسام الوحدة الذاتية على ثلاثة و هو:[٧] الوحدة بالجنس و الفصل و النوع؛ و ذلک لكون العوارض المشخِّصة للهويّة الشخصية غير داخلة[٨] تحت شيء منها و إلّا لكانت محمولةً عليه.[٩]

قلت: إنّ حصرَ الوحدة[١٠] الذاتية ـ أعني كون ما بحسبه[١١] الوحدة بعض ما سلبت عنه الكثرة ـ في ثلاثة مبنيٌّ على أنّ المراد من الذاتي ما هو الجزء المحمول ـ سواء كان مشتركاً أو مختصّاً ـ و من البيّن أنّها ليست كذلک.[١٢]

فإن قلت: إنّ في المقام إيراد[١٣] آخر و هو انّ الوحدة بالمناسبة يصحّ كونها[١۴] تـحت الوحدة العددية و ذلک على أن يكون ما سلبت عنه الكثرة و ما بـحسبه الوحـدة فـي الأُولى[١۵] هو تمام ذات النسبتين و إن قطع[١۶] النظر عن خصوصيتها على الأوّل دون الثاني و إن كان هو هو بعينه في الواقع كالإنسان[١٧] في الوحدة العددية.

لا يقال: إنّ ما بحسبه الوحدة في الوحدة بالمناسبة هو[١٨] تناسب المتناسبين في نسبة

---

١. ق: سلب.
٢. ق: منه.
٣. ح: المنتسبة.
۴. ح: العوارض المشخِّصة و ذلک حيث إنّ.
۵. ح: ذاتياً.
۶. ح: + إنّه.
٧. ح: ـ و هو.
٨. ح: الوحدة الجنسية و النوعية و الفصلية؛ و ذلک حيث إنّ العوارض المشخّصة للشخص ليست داخلةً.
٩. ح: + ليس فليس.
١٠. ق: الوجوه.
١١. ق: الوحدة الذاتية أي ما بحسبه.
١٢. ح: و من المستبين أنّها ليست محمولةً.
١٣. ح: إشكال.
١۴. ح: يصحّ أن تكون.
١۵. ق: + و.
١۶. ح: و إن عزل.
١٧. ح: كما الإنسان.
١٨. ق: ـ هو.

مخصوصة[۱] تدبيرية مثلاً لا على أن يكون هي ما بحسبه وحدتهما ليتوجّه إليه أنّها[۲] إمّا ذاتية لهما أو عرضية؛ فلايكون ما بحسبه الوحدة عين[۳] ما سلبت عنه الكثرة، بل على أن يكون ما بحسبه الوحدة هو ذات المنتسبين بوساطة[۴] عروض التناسب لهما؛ و ذلک على أن يكون ذلک العروض مصحِّحاً لأن يكونا ما بحسبهما[۵] الوحدة لا أن يكون ذلک العروض ما بحسبه الوحدة و مع قطع النظر عن[۶] ذلک العروض يكونان ما سلبت عنه الكثرة.

لأنّا نقول: إنّ ذلک الإعتبار لمّا كان زائداً على تينک الذاتين في الواقع فيتوجّه إليه الأقسام، كما لا يخفى على الأعلام.[۷]

قلت: إنّک[۸] قد علمت الفرق بين ما بحسبه الوحدة في الوحدة العددية و بينه في الوحدة بالمناسبة بأنّه في الأوّل عبارة عن[۹] تلک الحقيقة التي سلبت عنها الكثرة بما أنّها غير مشارک فيها في قوام حقيقة ذاتها و تمام جوهرها؛[۱۰] و في الثاني عبارة عن[۱۱] تلک الحقيقة بما أنّها الحالة النسبية لشيئين عند شيئين؛ فلذا سمعت[۱۲] أنّ[۱۳] الوحدة من لوازم سلب الكثرة في الأوّل و بالعكس في الثاني؛ و لمّا كان ذلک السلب ـ أي كون ذلک الشيء غير مشارک فيه بإزاء ذات ذلک الشيء كالإنسان مثلاً ـ يكون ما بحسبه الوحدة عينَ ما سلبت عنه الكثرة، و إليه أشار بقوله ـ دام تعليمه ـ:[۱۴] «و إن كان سلبها عن تمام الذات بحسب أنّها في حدّ نفسها مستميزة عن غيرها غير مشارک فيها في قوام التجوهر و التقرّر. فالواحد واحد بالعدد و الوحدة وحدة عددية؛ فإن كان[۱۵] الواحد في وحدته العددية

۱. ق: ـ مخصوصة.
۲. ح: ليتوجّه إليه القول بأنّها.
۳. ق: بين.
۴. ق: بوسيلة.
۵. ق: ما تحتهما.
۶. ق: من
۷. ق: ـ كما لايخفى على الأعلام.
۸. ق: ـ إنّک.
۹. ق: ـ عبارة عن.
۱۰. ق: ـ و تمام جوهرها.
۱۱. ق: ـ عبارة عن.
۱۲. ق: عند شيئين. فإذن قيل
۱۳. ق: عند.
۱۴. ح: و إليه الإشارة بقول المصنّف دام ظلّه.
۱۵. ق: ـ كان.

بحيث[۱] يأبى[۲] بنفسه أن تتشارک فيه هويّات[۳] فوق واحدة يكون هو الطباع المشترک بينها اشتراكاً حملياً فهو[۴] الواحد بالشخص.»[۵]

[۱۰۶] قال: «إذن[۶] إنّما فعليتها استعدادية»

أقول: يعني أنّ الهيولى و إن كانت جوهراً في ذاته لكنّه لمّا كان معنى عامّاً لايصير سبباً لتحصّلها؛ لعدم كونه بعمومه متحصّلاً؛ فبالحريّ أن لايكون سبباً له ما لم يكن هنالک فصل؛ و تخصّصه و فصله انّه مستعدّ لكلّ شيء و ليس ذلک إلّا القوّة لا التحصّل؛ فلاتكون[۷] الهيولى باعتبار جوهر ذاتها متحصّلةً بالفعل ما لم يطرء عليها حقيقة من خارج فيصير بذلک بالفعل؛ و لايلزم من ذلک أن تكون الهيولى معدومةً صرفةً على ما عليه ظنّ الإشراقيّين بل موجودة متحصّلة بالصورة و إن لم تكن متحصّلةً بالذات؛ لكون فعليتها عين الإستعداد.

و إذا علمت هذا لظهر لک مآرب أُخرى:

منها: ما أشار إليه في أصل الكتاب من كون وحدتها الشخصية مبهمةً نظراً إلى مراتب الصورة و تشخّصاتها بالعرض.

و منها: دفع نقضٍ أورده الإشراقيّون على المشّائيّين بلزوم شعورها لذاتها لكون وجودها بالفعل مجرّدةً عن الهيولى و إلّا لزم التسلسل ذهولاً عنه انّ العلم حقيقته حضور الموجود المجرّد بالفعل له.

و منها: مسلک إثبات القوّة و الفعل في إثباتها مع عدم ورود الإنتقاض بالجواهر المجرّدة ـ نفوساً كانت أو عقولاً ـ كما صوّرناه، و سيأتي أيضاً غير بعيد على نمط مزيد.

---

۱. ق: ـ بحيث.
۲. ق: تأبى.
۳. ق: هويّتان.
۴. ق: و هو.
۵. راجع: ص ۲۷۴.
۶. تقويم الإيمان: إذ.
۷. ق: فلايكون.

[١٠٧] قال: «و إن كانت وحدتها العددية تلك ليست»

أقول: يعني أنّ المهيّة من حيث هي لمّا لم تكن إلّا هي؛ فلاتكون[١] واحدةً و لا كثيرةً و لا شيئاً من العوارض و إن كانت في الواقع واحدةً أو كثيرةً.

ثمّ إنّ تلك المهيّة بما هي هي لمّا كانت مدركةً للذهن تكون موجودةً فيه لا بحسبه؛ لأنّ للعقل أن يعزل النظر عن إدراكه له[٢]؛ فليتدبّر.

[١٠٨] قال: «و جوهرياتها»

أقول: إلى ذاتياتها و إنّما قلنا ذلک لأنّ للجوهر إطلاقات بحسب الإشتراک حيث:

يقال تارةً لذات كلّ شيء كالإنسان و البياض.

و يقال تارةً لكلّ موجود لذاته لايحتاج في الوجود إلى ذاتٍ يقارنها حتّى يكون بالفعل؛ و هذا معني قولهم: «الجوهر قائم بذاته».

و يقال تارةً لما كان بهذه الصفة و كان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه.

و يقال تارةً لكلّ ذات موجودة وجوده ليس في محلٍّ.

و يقال تارةً لكلّ وجودٍ ليس في موضوع؛ و على هذا اصطلاح الفلاسفة و القدماء منذ عهد أرسطاليس في استعمالهم لفظَ الجوهر؛ و قد تقدّم الفرق بين الموضوع و المحلّ؛ فيكون معني قولهم: «الموجود لا في موضوع» الموجود غير مقارن الوجود بمحلٍّ قائم بنفسه بالفعل تقوم له؛ و لا بأس بأن يكون في محلٍّ فليس في موضوع.

فكلّ موجود و إن كان كالبياض و الحرارة و الحركة فهو جوهر بالمعني الأوّل و المبدأ جوهر بالوجه الثاني و الرابع و الخامس، و ليس جوهراً بالمعني الأوّل؛ و المبدأ جوهر بالوجه الثاني و الرابع و الخامس، و ليس جوهراً بالمعني الأوّل و الثالث؛ و الهيولی جوهر بالمعني الرابع و الخامس، و ليس جوهراً بالمعني الثاني و الثالث؛ و الصورة جوهر بالمعنى

---

١. ق: فلايكون.

٢. ق: فله.

الأوّل و الخامس، و ليس جوهراً بالمعنى الثاني و الثالث و الرابع.[۱]

[۱۰۹] قال:[۲] «**في هذه الصناعة لا من المعقولات**»

أقول: تفصيل الكلام في المرام هو[۳] انّ في المعقولات الثانية إصطلاحين:

أحدهما: الإلهي.

و ثانيهما: الميزاني.

لأنّها[۴] على الأوّل هي[۵] ما يكون عارضاً[۶] لمعقولٍ يكون لوجوده الذهني مدخل في عروضها له[۷] لا على أن يكون ذلک قيداً للموصوف و جزءاً منه، بل على أن تكون مناطية ذلک العروض الذهني هي الظرفية لا غير، و انّ الوحدة و الكثرة عروضهما للأشياء إنّما في العقل بما هي موجودات عقلية؛ أي تكون وجوداتها الذهنية داخلةً فيها لاتّصافها بهما، بل بما هي أنّ تلک المهيّات في وجودها الذهني معروضة لهما.

و أمّا المعقولات الثانية على الإصطلاح الثاني ما يكون عارضاً لمعقولات أولىٰ بشرطية وجوداتها الذهنية فيها و دخولها فيها لا مجرّد الظرفية؛ و إليه الإشارة بقوله ـ دام ظلّه ـ: «بحسب خصوص وجودها في الذهن و من حيث حالها في تقرّرها الذهني».[۸،۹]

و إذا استقرّ على عرش ذهنک لعرفت[۱۰] أنّ الوحدة و الكثرة ليستا من المعقولات الثانية

---

۱. ح: ـ «قال إذن إنّما فعليتها استعدادية»... و الرابع. ۲. ح: قوله.

۳. ق: ـ تفصيل الكلام في المرام هو. ۴. حيث إنّ المعقولات الثانية.

۵. ق: ـ هي. ۶. ق: عارضة.

۷. ح: في العروض. ۸. راجع، ص ۲۷۶.

۹. ق: لأنّها على الأوّل ما يكون عارضةً لمعقولٍ يكون لوجوده الذهني مدخل في عروضها له لا جرو [كذا في المتن] منه فيكون حينئذٍ الذهن ظرفاً لعروضه بمدخلية وجوده الذهني و عروض الوحدة و الكثرة للأشياء إنّما هو في العقل لا بما هي موجودات عقلية؛ أي تكون وجوداتها الذهنية داخلة فيها لاتّصافها بهما بل بما هي انّ تلک المهيّات في وجودها الذهني معروضة لهما. و انّهما على الثاني ما يكون وجودها الذهني داخلاً في معروضها لا مجرّد الظرفية.

و الحاصل: انّ المشروطة بشرط الوصف يشبه أن تكون من هذا القبيل و مادام الوصف من ذلک القبيل؛ و قد أشار المصنّف دام ظلّه إلى هذا الإصطلاح. ۱۰. ق: أقول: و إذا تقرّر هذا فنقول.

بحسب هذا الإصطلاح لعروضهما نفس مهيّات الأشياء و إن كان ذلک في الذهن[1] و قس عليه الوجودَ و أضرابَه.

و أمّا الجنسية و الفصلية و الكلّية و الجزئية فيشبه أن تكون[2] من ثواني المعقولات بحسب هذا الإصطلاح لمدخلية الوجودات الذهنية لمعروضاتها و شرطيتها في عروضها لها.

و قد أشار إلى جملة ذلک بهمينار في التحصيل:[3] «انّ[4] الشيء من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى؛ و حكمه حكم الكلّي و الجزئي و الجنس و النوع. فليس في الموجودات موجود هو[5] شيء، بل الموجود إمّا إنسان أو فلک أو غيرهما، و يلزم[6] معقوليته[7] أن يكون شيئاً؛ و كذلک الذات و كذلک الوجود بالقياس إلى أقسام الذات.[8]»[9]

[۱۱۰] قال:[10] **«ليس بين الوحدة و الكثرة تقابل جوهري»**

أقول: الحاصل[11] انّه ليس بين الوحدة و الكثرة تقابل ذاتي؛ إذ لو كان لكان[12] إمّا بالإيجاب و السلب أو العدم و القُنية أو التضادّ أو التضايف؛ و التوالي بأسرها باطلة؛ لاستحالة كون[13] أحد المتقابلين مقوّماً للآخر، و الوحدة مقوّمة للكثرة لا مغنية لها؛ فلايكون بينهما تقابل ذاتي بل تقابل عرضي كما أشار إليه[14] بقوله: «بل تقابلهما بالعرض من حيث إضافيتهما»[15] و ذلک على محاذاة ما عليه الشيخ بقوله: «و[16] ليس كون الشيء[17]

---

۱. ق: النبين.
۲. ق: يكون.
۳. ق: و قد أشار إلى جملة ذلک صاحب التحصيل.
۴. التحصيل: ـ انّ.
۵. التحصيل: هي.
۶. التحصيل: أو فلک؛ ثمّ يلزم.
۷. ق: معقولية؛ التحصيل: معقولية ذلک.
۸. التحصيل: إلى أقسامه.
۹. التحصيل، ص ۲۸۶.
۱۰. ح: قوله.
۱۱. ح: و بالجملة.
۱۲. ح: إذ لو كان بينهما تقابل كذلک لكان تقابلهما.
۱۳. ح: أن يكون.
۱۴. ح: على ما إليه الإشارة.
۱۵. راجع، ص ۲۷۶.
۱۶. ق: بقوله انّه. ح: من حيث إضافيتهما؛ و يقول رئيس الصناعة: و.
۱۷. ح: ـ الشيء.

وحدةً و كونه مكيالاً[۱] شيئاً واحداً بل بينهما[۲] فرق؛ إذ[۳] الوحدة يعرض لهـا أن يكـون[۴] مكيالاً كما[۵] يعرض لها أن يكون[۶] علّةً.»[۷]

فقد بان:[۸] أنّهما تحت الإضافة المشهورية من حيث معروضيتهما للإضافة الحقيقية، كما لايخفى على أهل الرويّة.[۹]

[۱۱۱] قال: «تصحيح انّ الوحدة العددية»

أقول: لمّا فرغ المصنّف ـدام ظلّه ـ[۱۰] عن الإستدلال[۱۱] على أنّه[۱۲] ليس بينهما تقابلٌ ذاتيٌ مطلقاً أراد[۱۳] أن يشير إلى استحالة كونهما[۱۴] متضادّتين؛[۱۵] لامتناع[۱۶] أن يتشاركا في موضوع واحد على التعقّب و الإستعقاب بما هما هما. لأنّ[۱۷] زوال الوحدة الشخصية يساوق زوال[۱۸] موضوعها؛ لكونها عبارةً عن نحو[۱۹] الوجود؛ فلايصحّ أن تتعقّبها[۲۰] الكثرة الشخصية نظراً إلى[۲۱] ذلک الموضوع الواحد الشخصي[۲۲] و إن جاز اشـتراكـهما[۲۳] فـي موضوع واحد نوعاً أو جنساً.

و أمّا ما قاله بعضهم من: « نفي التقابل مطلقاً بينهما بأنّ اتّحاد الموضوع مـعتبر فـي

---

۱. ق: مكيا.
۲. ح: منهما.
۳. الشفاء: و.
۴. الشفاء: تكون.
۵. الشفاء: + أنّها.
۶. الشفاء: تكون.
۷. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثالثة، الفصل السادس) ص ۱۳۰.
۸. ح: فقد استبان.
۹. ق: ـكما لا يخفى على أهل الرويّة.
۱۰. ح: ـ دام ظلّه.
۱۱. ق: الدليل.
۱۲. ق: أن.
۱۳. ح: فأراد.
۱۴. ح: أن يكونا.
۱۵. ح: + على سبيل الترتيل.
۱۶. ح: لاستحالة.
۱۷. ح: حيث إنّ.
۱۸. ح: مساوق لزوال.
۱۹. ح: لكونها هو النحو من.
۲۰. ح: أن يعاقبها.
۲۱. ح: الكثرة الشخصية في.
۲۲. ح: بالشخص.
۲۳. ح: أن يشتركا.

المتقابلين مطلقاً و ليس الحال في الوحدة و الكثرة كذلك؛ لأنّ موضوع الوحدة جزء[۱] موضوع الكثرة كما انّ الوحدة جزء منها. » ففيه ما لا يخفى؛ لأن فيه خلط أحد المسلكَين بالآخر؛ فتدبّر.

و قد يقال فيه نظر؛ لأنّ موضوع الوحدة قد يصير موضوع الكثرة، كهيولى ماء[۲] الجرة إذا فرق الماء في الكيزان.

و هو أيضاً مردود ضرورةَ أنّ الهيولى لم تصر حينئذٍ كثيرةً بالذات، لِما بيّن في موضعه أنّها مع صورةٍ واحدةٍ واحدةٌ و مع متكثّرتها متكثرةٌ و هي باقية بذاتها الوحدانية و هويّتها الهيولانية؛ فلاتكون[۳] حاملةً لوحدة ذاتها و لاكثرتها؛ و أمّا أمر الصورة الحالّة فيها فعلى نمط آخر؛ لعدم كونها حاملةً للكثرة بعد وحدتها و تكون[۴] هي هي بعينها باقية كما تقرّر في صناعة حكمة المشّائيّين.

و أيضاً المعتبر في المتقابلين مقايستهما إلى موضوع واحد لا جواز عروضهما[۵] له. ألا يرى أنّ الفرسية و اللافرسية متقابلان تقابلَ السلبِ و الإيجابِ مع استحالة اتّحادهما في الموضوع و كذلك الحال في أُبوّة زيد و بنوّته.[۶]

[۱۱۲] قال: «و أمّا الوحدة الإتّصالية فليس لها ذلك الحكم»

أقول: أي الوحدة الإتّصالية بما هي وحدة اتّصالية ليس زوالها في قوّة زوال موضوعها إلّا إذا لوحظ كونها[۷] مساوقة للوحدة الشخصية.

و الحاصل:[۸] انّ كلّ هويّة اتّصالية لمّا كان لها ضرب من الإنبساط[۹] و الإمتداد المتعيّن يكون لامحالة[۱۰] لها وحدة اتّصالية بما هي هي و وحدة شخصية. فإذا انعدمت تلك

---

۱. ق: جزو.
۲. ق: الماء.
۳. ق: فلايكون.
۴. ق: يكون.
۵. ق: عروضها.
۶. ح: - و أمّا ما قاله بعضهم ... أُبوّة زيد و بنوّته.
۷. ح: لوحظ أنّها.
۸. ح: و بالجملة.
۹. ق: + التعيّن.
۱۰. ق: - لا محالة.

الوحدة الشخصية بما هي شخصية ينعدم موضوعها، بل انعدامها في قوّة انعدامه كما علمته.

و أمّا زوال الوحدة الإتّصالية المساوقة للوحدة الشخصية يكون في قوّة زوال موضوعها بحسب تلك المساوقة من حيث الدليل[١] الناهض[٢] على أنّ تحصّل كلّ مرتبة معيّنة[٣] من الكمّية الإتّصالية في الخارج ليس لها بدٌّ من الشخص؛ فإذا انعدمت تلك الوحدة الإتّصالية فقد انعدمت هويّتها الشخصية؛ فلايكون ذلك الإمتداد المعروض لها باقياً.

و من تضاعيف الكلام قد لاح[٤] أنّه ليس بين الوحدة و الكثرة تقابل ذاتي و إن كان بين الوحدة و اللاوحدة، و[٥] الكثرة و اللاكثرة تقابلٌ كذلك؛ لا على[٦] أنّ بينهما تضادّاً ليرد عليه[٧] أنّه ليس لهما موضوع واحد بالشخص يتواردان عليه على التعقّب و الإستعقاب،[٨] بل على أنّه[٩] يكون بينهما تقابلُ السلبِ و الإيجابِ

[١١٣] قال:[١٠] **«و الوحدة بالنوع أو بالفصل»**

أقول: يعني[١١] أنّ كلّ وحدة ـ سواء كانت نوعيةً أو جنسيةً ـ تكون[١٢] بإزائها الكثرة كذلك؛ فلايصحّ اجتماعهما[١٣] في موضوع واحد و إلّا لكان الشيء الواحد نوعاً واحداً و أنواعاً متكثّرةً على[١٤] التعقّب و[١٥] الإستعقاب.

على أنّ زوال الوحدة النوعية مثلاً مستلزم لزوال[١٦] ما به تحصّلها الإشاري[١٧] من

---

١. ح: من تلقاء البرهان.
٢. ق: ـ الناهض.
٣. ح: بعينه.
٤. ح: و من تضاعيف الكلام ظهر.
٥. ح: + كذا.
٦. ح: تقابل كذلك؛ لست أقول.
٧. ح: ليتوجّه إليه.
٨. ح: يتواردان عليه تعقّباً و استعقاباً.
٩. ح: بل أقول إنّه يشبه أن.
١٠. ح: قوله.
١١. ح: ـ بالجملة.
١٢. ق: يكون.
١٣. ح: أن يجتمعا.
١٤. ح: + سبيل.
١٥. ح: أو.
١٦. ح: يستلزم زوال.
١٧. كذا في المتن.

الأشخاص، كما انّ زوال الوحدة الجنسية يستلزم زوالَ التحصّلات النـوعية؛ فـلايصحّ بقاء[1] موضوع الوحدة النوعية من الهويّات الشخصية[2] و الوحدة الجنسية من الأنواع مع زوالها موضوعاً لكثرة نوعية أو جنسية و إلّا لكان هويّة واحدة[3] ذا حقيقتين متباينتين أو نوع واحد تحت جنسين متنافيين؛ و قد أشار إليه بقوله ـ الشريف ـ:[4] «بل إنّما من جهة ما انّها مساوقة في التحقّق للوحدة العددية المبهمة التحصّل و التشخّص التي هي لطـبيعة النوع أو الفصل أو الجنس[5].»[6]

[١١٤] و قوله: «فأمّا الوحدة بالمحمول أو الموضوع»

أقول: فيشير بذلك[7] إلى أنّ الواحد بالموضوع أو بالمحمول يرجع إلى كون[8] الوحدة للموضوع أو المحمول بالذات و لِما سواهما بالعرض؛ و من البيّن[9] أنّ الوحدة الذاتية لكلّ منهما لايجامع كثرتها الذاتية.[10]

و من هيهنا لاح فساد ما قيل:[11] إنّ الواحد بالمحمول نعت للموضوع و قائم به؛ فيجوز أن يكون ذلك الموضوع مجلاًّ لكثرة المحمول. مثلاً انّ زيداً في قولنا: «زيد[12] كاتب» هو هو بعينه في قولنا: «إنّه شاعر و كاتب»[13] فيصحّ توارد الكثرة بالمحمول على ما توارد عليه وحدته.

و الحاصل: انّ المحقّق الدواني ذهب إلى أنّ[14] الواحد بالمحمول يضادّ[15] كـثيره[16]؛

---

۱. ح: أن يبقي.
۲. ح: الوحدة النوعية من الأشخاص.
۳. ح: لكان شخص واحد.
۴. ح: و إليه الإشارة بقوله.
۵. ق: + قوله.
۶. راجع، ص ۲۷۸.
۷. ح: إشارة ملكية.
۸. ح: أن يكون.
۹. ح: و من المستبين.
۱۰. ح: + فلايصحّ أن يتوارد الواحد بالمحمول و كثيره على موضوع واحد.
۱۱. ح: و من هيهنا تبيّن فساد ما تسمع.
۱۲. ح: إنّ زيداً.
۱۳. ح: إنّه كاتب و شاعر.
۱۴. ح: بالجملة إنّه قد ذهب بعض الأجلّاء إلى صحّة القول بتضادّ.
۱۵. ح: ـ يضادّ.
۱۶. ق: كثيرة.

لاشتراكهما في موضوع واحد على التعقّب و[۱] الإستعقاب مع استحاله اجتماعهما فيه من جهة واحدة؛ و قس عليه الواحد بالموضوع و كثيره.[۲]

و أنت تعلم[۳] أنّ الوحدة بالمحمول[۴] وحدة بالذات له[5] و بالعرض للموضوع؛ و قس عليه الكثرة بالمحمول[۶] بالذات و بالعرض.

فإذا صحّ أن يكون أمرٌ واحدٌ محلاًّ لكثرة المحمول و وحدته العرضيّتين لصحّ أن يكون هنالك[۷] محمول واحد محلاًّ للكثرة و الوحدة الذاتيّين.[۸]

و إن لم‌يرد[۹] على ذلک[۱۰] المحقّق بأنّ موضوعها ليس هو الذات وحدها بل الذات مع اعتبارٍ مّا. فما لم‌يتغيّر هو من هذه النسبة لايصير موضوعاً للكثرة؛ و إذا تبدّلت لم‌يبق ما هو الموضوع حقيقةً.[۱۱]

وجه عدم الورود:[۱۲] انّ المعتبر في وحدة الموضوع كون ذاته واحدةً و إن كانت متخالفةَ النسبة من حيث[۱۳] اتّصافها بكلّ من الأضداد. ألا يرى أنّ موضوع البياض بحسب كونه موضوعاً له[۱۴] مخالف له من حيث[15] كونه موضوعاً للسواد[۱۶].

نوّر سريرتک بهذه الأنوار و صُنها ممّن لا أهلية له من الأشرار في الأمصار و الأعصار.[۱۷]

---

۱. ح: ـ التعقّب و.
۲. ح: + و إنّک إذا نظرت بعين البصيرة كما هو الحقّ في المرام لعلمت أنّه لايتوجّه إليه هذا الكلام و ذلک حيث.
۳. ح: ـ و أنت تعلم.
۴. ح: المحمولية.
۵. ح: بالذات للمحمول.
۶. ح: المحمولية.
۷. ح: هناک.
۸. ح: + فقد استبان لک حال تحقيق هذا المحقّق المشتهر في الآفاق بعد سطوع ما هو الحقّ الحقيق إن تركت اللجاجة و النفاق؛ و أمّا الإشكال.
۹. ح: ـ و إن لم‌يرد.
۱۰. ح: على هذا.
۱۱. ح: + فليس له الإتّجاه إلى دار السلام حيث.
۱۲. ح: ـ وجه عدم الورود.
۱۳. ح: متخالفة النسبة بحسب.
۱۴. ح: + إنّما بحسب استعداد مخصوص.
۱۵. ح: مخالف له بحسب.
۱۶. ح: موضوعاً للبياض.
۱۷. ق: ـ نوّر سريرتک ... الأعصار.

[۱۱۵]قال:[۱] **«مجرّد صرف الوجود بشرط سلب جميع الزوائد»**

أقول: يعني أنّ هذه المرتبة هي عين الذات الأحدية؛ و الشيخ في الشفاء[۲] قد عبّر عن ذلک بأنّه الوجود بشرط لا. فلذا قيل: إنّ وحدته ـ تعالى ـ[۳] هو بعينه سلب الكثرة لا ما يلزمها سلبها.[۴]

و أمّا الصوفية من الحكماء فقد ذهب إلى أنّه وجود مطلق؛ أي الوجود من حيث هو بلاشرط تجرّدٍ و إطلاقٍ و غيرِهما من العوارض و الصفات.

و أمّا المرتبتان الأُخريان ـ أي بشرط لا و بشرط شيء ـ فهما من مراتب الذات لا نفسها.

و قد أشار إليه بعض أرباب هذه الصناعة بأنّ: «للوجود[۵] الحقيقي[۶] اعتبارات ثلاثة:

أحدها: أن يؤخذ بلاشرط شيء؛ و هو موجود باعتبار ذاته و مانع من وقوع الشركة باعتبار ذاته و هو ذات الحقّ سبحانه.

و ثانيها: أن يؤخذ بشرط التجرّد عن الإنتساب إلى التعيّنات التي هي الممكنات؛ و هذا هو مرتبة من مراتب الذات المسمّاة بالأحدية لا عين الذات، كما ذهب إليه صاحب الشفاء.

و ثالثها: أن يؤخذ[۷] بشرط الإنتساب إلى التعيّنات الممكنة؛ و هو أيضاً مرتبة الذات المسمّاة بالواحدية.» انتهى كلامه[۸].[۹]

---

۱. ح: قوله.

۲. ح: ـ يعني أنّ هذه المرتبة هي عين الذات الأحدية و الشيخ في الشفاء.

۳. ح: قد عبّر رئيس الصناعة عنه بالوجود بشرط لا، و لذا سمعت آنفاً انّ وحدته تعالى قدسه.

۴. ح: لا ما يلزمهما سلب الكثرة. و بالجملة: انّ هذه المرتبة هي عين الذات لا مرتبة من مراتب الذات و شأن من شؤونها. فيشبه أن يكون تعريضاً على بعض عرفاء الأعلام حيث اعترض في مقالته على رئيس الصناعة بقوله: إنّ الوجود.

۵. ح: ـ و أمّا الصوفية ... للوجود.

۶. ح: + له.

۷. ق: أن يوجد.

۸. ق: ـ كلامه.

۹. ح: + و قد يعبّر عن المقام الأوّل بهويّة الغيب و المجهول المطلق و مهيّة المهيّات و حقيقة الحقائق و الوجود المطلق و الذات البحت و الأحدية المطلقة و اللاتعيّن.

و لايخفى: أنّ ما عليه صاحب الشفاء من اعتبار بشرط لا كما سلكه المصنّف ـ دام ظلّه ـ هو النمط الأوسط؛ و امّا ما ذهب إليه صاحب المحاكمات من أنّ صاحب الشفاء على ما عليه ذوق المتألّهين من كون الموجود هو المنتسب إلى حضرة الوجود لا ما قام به الوجود فلايخفى ما فيه من الإمتراء، كما تصدّينا في ما علّقنا على الشفاء، اتّبع الحقّ و لاتتّبع الهوىٰ فيضلّك عن سبيله و يزيغك عن واضح دليله هذا.

ثمّ إنّ صوفية الحكماء جعلوا خمس مراتب كلّية للوجود:

الأوّل: غيب مطلق و هو مرتبة الإطلاق المحض، و يعبّر عنه بالهويّة و مقطع الإشارة و غيب الغيب.

الثاني: غيب مضاف، و يعبّر عن ذلك بعالم العقول و النفوس تارةً و بالأعيان الثابتة أُخرى؛ و ذلك لأنّ تحقّق تلك الأعيان في مرتبة العقول و النفوس، و يسمّى ذلك بالملكوت الأعلىٰ.

و الثالث: الشهادة المضافة، و يعبّر عنه بعالم المثال و خيال المنفصل و أرض الحقيقة و إقليم الثامن، و يسمّى ذلك بالملكوت الأسفل و عالم البرزخ أيضاً.

و الرابع: الشهادة المطلقة، و يعبّر عنه بعالم الملك و الشهادة، و هو عالم الأجسام بما فيها من الجواهر و الأعراض.

و الخامس: المرتبة الجامعة لجميع حقائق العوالم.

و إلى ذلك أشار الشيخ المحقّق ابن العربي قدّس سرّه (شعر):

أقول و روح القدس ينفث في نفسي   بأنّ وجود الحقّ في العدد الخمس[1]

[١١٦] قال: «و من سبيل ثانٍ انّ الوحدة الوجوبية»

أقول: يعني أنّ العدد لمّا كان كثرةً متألّفةً من الوحدات المتشابهة حتّى قيل إنّه وحدة

---

١. ح: ـ و لايخفى أنّ ما عليه صاحب الشفاء ... العدد الخمس.

متكرّرة و انّ وحدته الحقّة من كلّ جهة مباينة لساير الوحدات الباطلة الهالكة؛ فلايصحّ تقوّمه[١] و تحصّله منهما؛ و ذلک لأنّ هذه الوحدات في الواقع تأحّدات[٢] شبيهة بالوحدات حيث إنّها لمّا كانت وحدات إمكانية تكون لامحالة زوجات تركيبية كما علمت أنّ كلّ ممكن فهو زوج تركيبي.[٣]

و أمّا الإستدلال الأوّل فهو مبنيّ على كون هذه الوحدات وحدات و مع[٤] ذلک لايصحّ تحصّله منها و من الوحدة الحقّة بوجهٍ مّا؛ و ذلک لأنّ حقيقته هو الوحدة المتكرّرة؛ فيلزم كون وحدانيته[٥] متجانسة متشابهة غير متنافرة متنافية.

نعم لوصّح أن يكون له ـ تعالى ـ شريک في وجوبه الذاتي لصحّ أن يحصل منهما العدد الوجوبي؛ فليتدبّر.[٦]

[١١٧] قال: «فالمفهوم من وحدته انّه لاينقسم»

أقول: أي لا كثرة له قبل الذات[٧] لعدم انحلاله إلى أجزاء معنوية و لا عقلية[٨] و لا تحليلية و لو على سبيل[٩] التوسّع.

كما انّ قوله الشريف[١٠]: «و لا يتكثّر ذاته بحيثية و حيثية»[١١] عبارة عن[١٢] عدم انحلاله

---

١. ق: تقوّم.
٢. ق: تأحدان.
٣. ح: قال: «و من سبيلٍ ثانٍ انّ الوحدة الوجوبية» ما حاصله انّ العدد لمّا كان حقيقته الكثرة المتألّفة من الوحدات المتشابهة و من المستبين أنّه ـ تعالى قدسه ـ وحدة قيّومية مباينة لساير الوحدات الممكنة؛ فلايصحّ أن يأتلف منها العدد بناءً على أنّ وحداتها في الواقع تأحّدات شبيهة بالوحدات لا الوحدات حيث ما تحقّقت سابقاً أنّ كلّ ممكن فهو زوج تركيبي.
٤. ق: قع.
٥. ق: وحداية.
٦. ح: و أمّا السبيل الأوّل فمبنيّ على تسليم أنّ الوحدات الإمكانية وحدات و مع ذلک لايصحّ أن يأتلف العدد منها و من الوحدة القيّومية لتخالفهما في الغاية و تباينهما في النهاية، بل إن نظرت بعين البصيرة لعرفت أنّه لا نسبة بينهما أصلاً.
نعم انّه لو كان متعدّداً ـ تعالى عن ذلک ـ لصحّ أن يأتلف منهما العدد و مع ذلک يكون كلّ واحد منهما مقوّماً للعدد الوجوبي لا مطلقاً. فقد استبان لک أنّ الوجه الأوّل أشمل من المسلک الثاني؛ فأحسن تدبّرهما.
٧. ح: ذاته.
٨. ح: ـ و لا عقلية.
٩. ق: ـ سبيل.
١٠. ق: ـ الشريف.
١١. ق: + قول.
١٢. ح: إشارة إلى.

إلى المهيّة و الإنّية؛ فيكون نفي الكثرة مع الذات؛ و قوله ـ دام ظلّه ـ:[۱] «و لا يلتقط من ذاته»[۲] إشارة إلى نفي الكثرة بعد الذات؛ فيكون أحداً صمداً لم يتّخذ صاحبةً؛[۳] و ذلك لأنّ[۴] الصفات الجمالية و السمات[۵] الجلالية عين ذاته ـ تعالى ـ[۶] و إن كان قد يعبّر[۷] عن بعضها[۸] بالإضافات، حسب ما ذكره رئيس الصناعة في إلهيات الشفاء[۹] بعد ما حقّق كيفية علمه تعالى و قدرته و إرادته و ساير صفاته الحقيقية و أن ليس شيء منها يوجب أن يكون فيه ـ تعالى ـ كثرة و إنّما يتكثّر بها إضافات مترتّبة أو غير مترتّبة عرضت له إذا قيس إلى ما هو خارج[۱۰] عنه ـ تعالى ـ أو نفسه:

«انّه لو قال قائل: «الأوّل[۱۱]» و لم يتحاش أنّه جوهر لم يعن إلّا هذا الوجود، و هو مسلوب عنه الكون في الموضوع.

و إذا قال[۱۲] له «واحد» لم يعن إلّا هذا الوجود[۱۳] نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكمّ أو[۱۴] القول أو[۱۵] مسلوباً عنه الشريک.

و إذا قال: «عقل و معقول و عاقل» لم يعن إلّا أنّ هذا المجرّد مسلوب عنه جواز مخالطة المادّة و علائقها مع اعتبار[۱۶] إضافةٍ مّا.

و إذا قال[۱۷] له: «أوّل» لم يعن إلّا إضافة هذا الوجود إلى الكلّ.

و إذا قال له: «قادر» لم يعن إلّا[۱۸] أنـّه واجب الوجود مضافاً إلى أنّ وجود[۱۹] غيره انّما

---

۱. ق: ـ دام ظلّه.
۲. ق: + أقول.
۳. اقتباس من كريمة: ﴿ مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً ﴾ الجنّ / ۳.
۴. ح: إشارة إلى نفي الكثرة بعد الذات؛ حيث ما علمت أنّ.
۵. ق: ـ السمات.
۶. ح: + قدسه.
۷. ق: فإن كان يعبّر.
۸. ح: قد يعبّر عنها.
۹. ق: بالإضافات. قال الشيخ في الشفاء.
۱۰. ق: ـ خارج.
۱۱. ق و الشفاء: للأوّل.
۱۲. ق و ح: قيل.
۱۳. ق و ح: إلّا الموجود.
۱۴. ق و ح: و.
۱۵. ق: و.
۱۶. ق و ح: ـ اعتبار.
۱۷. ق و ح: قيل.
۱۸. ق: لم يعن الو.
۱۹. ق و ح: وجوب.

يصحّ عنه على النحو الذي ذكره[1].

و إذا قال له: « حيّ » لم‌يعن إلّا هذا الوجود العقلي مع الإضافه إلى الكلّ المعقول[2] بالقصد الثاني. إذ الحيّ هو الدرّاک[3] الفعّال[4].

و إذا قال له: « مريد » لم‌يعن إلّا كون واجب‌الوجود مع عقليته ـ أي سلب المادّة عنه[5] ـ مبدأ النظام[6] الخير كلّه؛ و هو يعقل ذلک؛ فيكون هذا[7] مؤلّفاً من نظام و سلب.

و إذا قال له: « جواد » عنى به[8] من حيث هذه الإضافة مع السلب بزيادة سلب آخر و هو انّه لاينحو غرضاً لذاته.

و إذا قال له: « خير » لم‌يعن إلّا كون هذا الوجود مبرّاً عن مخالطة ما بالقوّة و النقص، و هذا سلب؛ أو كونه مبدأً لكلّ كمال و[9] نظام،[10] و هذا إضافة.

فإذا عقلت صفات الأوّل الحقّ[11] على هذه الجهة لم‌يوجد فيها شيءٌ يوجب لذاته أجزاءً و كثرةً بوجهٍ من الوجوه.»[12]

[۱۱۸] قال: «و هي المبدأ لإيتلاف الكثرة»

أقول: فإن قلت: إنّ حقيقة العدد لمّا كانت نفس الوحدات لا غيرها يلزم كونه مركّباً من وحدة وحدة و من الظاهر أنّها غير محمولة عليه؛ فيلزم تركّبه من الأجزاء المعنوية لا العقلية مع أنّ مناط حدّ الشيء على هذه دون تلک.[13]

---

۱. ق: ـ ذكره؛ الشفاء: ذكر.
۲. الشفاء: + أيضاً.
۳. الشفاء: المدرک.
۴. ق: النقال.
۵. ق و ح: ـ عنه.
۶. الشفاء: لنظام.
۷. ح: ـ هذا.
۸. الشفاء: عناه.
۹. ق و ح: أو.
۱۰. ق: كمال النظام.
۱۱. ح: الحقّ الأوّل.
۱۲. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة. الفصل السابع) صص ۳۶۷ ـ ۳۶۸.
۱۳. ح: فإن قلت: إنّه يلزم أن يكون للعدد حدّ مؤتلف من الأجزاء الخارجية مع أنّک قد تحقّقت أنّه ليس الحدّ إلّا الأجزاء العقلية لا المعنوية؛ و عليه يبتني عدم صلوحية أن يكون للشيء حدّان كما ذهب إليه أهل العرفان.

←

قلت:[۱] تلک الوحدات بمنزلة العلّة المادّية لا على الإطلاق بل على اعتبار أخـذها بلاشرط أن يكون معها وحدة أُخرى أو لم‌تكن، أو اعتبار أخذها بما هي وحدات مـن حيث إنّها وحدات لا من حيث إنّها وحدات مخصوصة.[۲] مـثلاً انّ الأربـعة لمّـا كـانت حقيقتها الوحدات المعيّنة[۳] يكون لها اعتباران:

أحدهما: كون تلک الوحدات[۴] بمنزلة الجنس لها[۵]؛ و ذلک إمّا لرعاية تلک الوحدات الأربعة بما هي وحدات و إمّا لرعايتها بما هي أربعة مع عزل النظر عن أن يكـون مـعها وحدة أُخرى وجوداً أو عدماً.[۶]

و ثانيهما: كونها بمنزلة فصله؛ و ذلک إمّا لرعاية كونها وحدات أربعة و إمّا لرعاية أنّها بشرط أن لايكون معها وحدة أُخرى.[۷] و في المقام سؤال و له جواب.[۸]

فقد استبان من تضاعيف الكلام: أنّ العدد حقيقته هي الوحدات التي إذا فصّلت في الملاحظة العقلية لقد انحلّت إلى هذين الإعتبارين اللذين أحـدهما الجـنس و الآخـر الفصل؛ فيشبه أن يكون بسيطةً خارجيةً؛ حيث إنّ تلک الوحدات مع عزل النظر عن تلک الملاحظة بمنزلة مادّته لا انّها مؤتلفة من المادّة و الصورة لتشابه وحداته.[۹]

←

و بعبارة أُخرى: إنّ العدد لمّا كانت حقيقته نفس الوحدات لا غير يكون لا محالة مركّباً في الخـارج مـن وحدة وحدة؛ فيلزم أن يأتلف حدّه من الأجزاء المعنوية لا العقلية.

۱. ق: + لعلّ تلک قلت.

۲. ح: قلت: إنّک قد ذهلت عن الفرق بين المـبدأ التألّـفي للـعدد و بـين جـزئه المـادّي الذي هـو جـنسه؛ أعـني الوحدات. لست أقول: إنّها على الإطلاق جزؤه المادّي، بل أقول: إنّها كذلک إمّا بـحسب أخـذها لابشـرط أن يكون معها وحدة أُخرى أم لا؛ و إمّا بحسب أخذها بما هي وحدات لا وحدات مخصوصة.

۳. ق: + مثلاً حقيقة الأربعة لمّا كانت وحدات معيّنة. ۴. ق: أحدها كونها.

۵. ق: ـ لها.

۶. ق: و ذلک إمّا باعتبار كونها وحدات و إمّا باعتبار كونها وحدات أربعة مرّات مع قطع النظر عن أن لايكون معها وحدة أُخرى أو كان. فعلي الأوّل فصله كون تلک الوحدات أربع مـرّات؛ و عـلى الثـاني اعـتباران: اعـتبار أن لايكون معها وحدة أُخرى.

۷. ق: ـ و ثانيهما ... وحدة أُخرى.

۸. ح: ـ و في المقام سؤال و له جواب.

۹. ق: ـ فقد استبان ... لتشابه وحداته.

فصل رابع

[۱۱۹] قال: «و ليس بأسود»

أقول: يعني[۱] أنّ اعتبار الإنتساب إلى ثالث لا يستلزم كونَ[۲] التناقص بين قضيتين ـ كما عليه المحقّق الشريف ـ كيف و انّ ذلک[۳] الإنتساب يشمل فردين:

أحدهما: كون[۴] الإنتساب إليه على سبيل[۵] التركيب التقييدي.

و ثانيهما: كونه[۶] على سبيل التركيب[۷] الخبري.

و لمّا كان المراد[۸] هيهنا هو الأوّل[۹] فقد أشار المصنّف إليه بقوله:[۱۰] «إمّا بسيطاً لا صدق»[۱۱] فيكون مفهوما السوادِ و اللاسوادِ يرجعان[۱۲] إلى سواد زيد مثلاً[۱۳] و لاسواده.

[۱۲۰] قال: «و سلوک من أحدهما»

أقول: أي سلوک الموضوع من الشديد[۱۴] إلى الضعيف و بالعكس.

[۱۲۱] قال: «فإنّ السواد الحقّ مثلاً لايقبل الأشدّ»[۱۵]

أقول أي المطلق، كما نصّ عليه الشيخ[۱۶] بقوله: «انّه إذا قيل: «هذا أشدّ سواداً من

---

۱. ح: إشارة ملكية إلى.
۲. ح: ليس يستلزم أن يكون.
۳. ح: التناقض بين القضيتين ـ على ما ظنّه السيّد الشريف ـ بل الحقّ انّ.
۴. ح: أن يكون.
۵. ق: ـ سبيل.
۶. ح: ـ كونه.
۷. ق: ـ سبيل التركيب.
۸. ح: و لمّا كان مقصوده دام بقائه.
۹. ق: + منهما.
۱۰. ح: فأشار إليه بقوله الشريف.
۱۱. ق: + قال.
۱۲. ح: يرجع.
۱۳. ح: ـ مثلاً.
۱۴. ق: موضوع الشديد منه.
۱۵. تقويم الإيمان: أشدّ.
۱۶. ح: أي المطلق؛ و ذلک على ما نصّ عليه الرئيس.

ذلک » فلیس یعنی[۱] به[۲] السواد المطلق؛ فإنّهما في حدّ السواد واحد؛ لأنّه یحمل علی کِلَیهما[۳] السواد[۴] بالسواء، بل معناه: « إنّ هذا في سواده المخصّص أشدّ من ذلک في سواده المخصّص » فإنّما[۵] یکون ذلک بالإضافة إلی البیاض بأن یکون هذا أقرب إلی البیاض من ذلک[۶]. »[۷]

[۱۲۲] قال: «إلّا الموضوع الغیر القابل»

أقول: یعني بذلک الإشعار بأنّ المشهور بین الجمهور من عرو الجدار عن البصر و العمیٰ. أمّا الأوّل فظاهر و أمّا الثاني فلعدم قابلیته لذلک؛ إنّما یکون علی اصطلاح قاطیغوریاس حیث إنّ المعتبر فیه کون الشيء بشخصه مستعدّاً له في وقت من الأوقات و هو ظاهر.[۸]

و ذلک بخلاف ما علیه أمره في الاصطلاح الإلهي المعتبر فیه کون الموضوع قابلاً له و لو بحسب جنسه.

و الحاصل:[۹] انّ عدم البصر للحائط أو العقرب أو ذکورة النساء و عدم اللحیة في غیر[۱۰]

---

۱. ح: نعني.
۲. التعلیقات: ـ به.
۳. ق: کِلتیهما.
۴. التعلیقات : ـ السواد.
۵. التعلیقات : و إنّما.
۶. ح: ذاک.
۷. التعلیقات ، ص ۴۴.
۸. ح: قال: « إلّا الموضوع الغیر القابل » کأنّه إشارة إلی أنّ المشتهر بین الجمهور من أنّ الجدار متعرّی عن البصر و العمیٰ؛ لعدم صلوحیته و قابلیته بحسب استعداده للبصر إنّما یصحّ بحسب ما علیه اصطلاح قاطیغوریاس؛ لاعتباره کون شأن موضوع العدم بشخصیته في ذلک الوقت لتحلیته بذلک الأمر الوجودي؛ و ظاهر أنّ الجدار لیس یصلح بشخصیته تحلیته بذلک الأمر الوجودي في شيء من الأوقات.
و أمّا إذا نظر إلیه بما علیه الإصطلاح الإلهي فیشبه أن یتّصف بالعمیٰ لما في شأنه من قبوله بحسب جنسه لذلک الأمر الوجودي.
و بما قد علمت ظهر حال من تحیّر في ذلک و جعله خالیاً عن الطرفین بحسب اللغة ذهولاً عمّا علیه الإصطلاحان اللذان یترتّب علیه الحکمان. فلذا تسمع الرئیس انّه یقول.
۹. ح: ـ و ذلک بخلاف ما علیه أمره ... و الحاصل.
۱۰. ق: في غیره.

وقته[١] كالأمرد[٢] أو في وقته بلا انتقال من الملكة إلى العدم كالكوسجي أو بعد انتقال إلى الملكة إليها كعدم اللحية بسبب داء الثعلب أو بعد حصوله كعقم المشايخ؛ إذ هي كلّها من باب العدم و الملكة في الفسلفة الأولىٰ و من باب التضادّ في[٣] قاطيغورياس. فلذا قيل: «إنّ هذا التقابل على الإصطلاح الإلهي أعمّ منه على الإصطلاح الميزاني» و قد صرّح بذلک الشيخ في الشفاء.[٤]

فقد بان:[٥] أنّ العدم و الملكة يشابهان السلب و الإيجاب تارةً مشابهةً تامّةً[٦] حتّى أنّه لايصحّ خلوّ شيء عن أحدهما و تارةً عدم مشابهتهما كذلک؛[٧] و إنّما ذلک لاختلاف الموضوع بحسب اختلاف الإصطلاح. قال بهمينار في التحصيل:[٨] «و[٩] العدم يقال على وجوه:

فيقال لِما من شأنه أن يكون لموجودٍ مّا و ليس لشيء آخر؛ لأنّه ليس من شأنه[١٠] أن يكون له، كما ليس من شأن الحائط أن يكون له بصر.

و يقال لما من شأنه أن يكون لجنسه و لكن ليس، كما يقال للحمار أنّه ليس بناطق.

و يقال لما من شأنه أن يكون لنوعه و لكن ليس لشخصه، كالأُنوثة.[١١]

و يقال لما من شأنه أن يكون للشيء و ليس له[١٢] في وقته؛ لأنّ وقته لم‌يجيء كالمرد، أو لأنّ وقته قد فات كالدَرَد.

---

١. ح : ق: ـ وقته.
٢. ق: كالأمر.
٣. ق: + باب.
٤. ح: في قاطيغورياس. فلذا تسمع تارةً أُخرى القول بأنّ تقابل العدم و الملكة بحسب الشهرة أخصّ منه بحسب الحقيقة.
٥. ح: فقد استبان.
٦. ح: مشابهةً شديدةً تارةً.
٧. ح: لايصحّ خلوّ شيءٍ مّا عنهما و أُخرى عدم تشابههما لهما في ذلک.
٨. ح: و إنّما ذلک لاختلاف الإصطلاح فلذا تسمع بهمنيار انّه يقول.
٩. ق: في التحصيل انّ.
١٠. ق: ـ أن يكون لموجودٍ مّا و ليس لشيء آخر؛ لأنّه ليس من شأنه.
١١. ق و ح: ـ و يقال لما من شأنه أن يكون لنوعه و لكن ليس لشخصه كالأُنوثة.
١٢. ق: ـ له.

و الضرب الأوّل يطابق السالبة مطابقةً شديدةً و الثاني يطابق الإمكان و القوّة.

ثمّ العدم و الملكة لايكون لهما في الموضوع متوسّط؛ لأنّهما هما الموجبة و السالبة بعينهما مخصّصة بجنس أو موضوع، و أيضاً في وقت و حال. فنسبة العدم و الملكة إلى ذلک الشخص المخصّص[۱] نسبة النقيضين إلى الوجود كلّه. فإذ لا واسطة بين النقيضين فكذلک لا واسطة بين العدم و الملكة.»

ثمّ قال: «و من[۲] المخالفة بين الضدّ و العدم أنّ كلّ واحد من الضدّين له سبب[۳] وجودي، و ليس للعدم إلّا عدم سبب[۴] الوجود»[۵] هذا كلامه.[۶]

ثمّ إنّ[۷] عدم تعرّضه لاعتبار كون الموضوع في شأنه ذلک بحسب شخصه مثلاً فمن باب الكناية بما هو المستبين بأدنىٰ عناية؛[۸] فليتدبّر[۹].

[۱۲۳] قال: «و لايتصوّر خلوّ مفهومٍ مّا و مرتبةٍ مّا عنهما»[۱۰]

أقول: قد أشار بذلک إلى ما يرد على العلّامة الدواني حيث جوّز ارتفاعَ النقيضين بحسب المرتبة مع عدم كونها من الأُمور الإختراعية الوهمية.

فإن قلت: إنّه لمّا ذهب إلى المساواة بين الموجب السالب المحمول و السالبة البسيطة؛ فيصّح أن يكون مراده من ارتفاع النقيضين عن المهيّة بما هي هي ارتفاعَ الشيء و ما يساوي نقيضَ ذلک الشيء ـ أي الموجب و السالب المحمول ـ و ليس ذلک ارتفاعاً للنقيضين.

---

۱. ق و ح: مخصوص من.
۲. ق و ح: ـ من.
۳. ق: بسبب.
۴. ق: عدم سلب.
۵. التحصيل، ص ۵۵۶ و الشفاء (الإلهيات، المقالة السابعة، الفصل الأول) صص ۳۰۴ ـ ۳۰۵.
۶. ح: + و.
۷. ح: ـ ثمّ إنّ.
۸. ق: ـ بما هو المستبين بأدنىٰ عناية.
۹. ح: ـ فليتدبّر.
۱۰. ح: قوله: «و لايتصوّر خلوّ مفهومٍ مّا و مرتبةٍ مّا عنهما» إلى آخره إشارة إلى بطلان ما عليه بعض الأجلّاء من جواز ارتفاع النقيضين عن الشيء بحسب مرتبة ذاته بما هي هي ذهولاً عن الفرق بين صدق السلب عليها و بين ثبوته لها، و امتناع الثاني لايستلزم امتناع الأوّل. و من هيهنا تبيّن دفاع ما يتوهّم من التدافع بين كلمات رئيس الصناعة في إلهيات شفائه.

مثلاً انّ ثبوت سلب الوجود لما كان مساوياً لسلب الوجود لا من جهة أنّما لا يقتيضان وجودَ الموضوع، بل من حيث ارتسام جميع المفهومات في القُوىٰ العالية.

قلت: لو سلّمنا ذلک فنقول: إنّ كذب أحد المتساويين يستلزم كـذبَ الآخـر؛ فـلو لم‌يصدق الموجود على المهيّة في تلک المرتبة و لا ثبوت رفع الوجود عنها في تـلک المرتبة لم‌يصدق رفع الوجود أيضاً عليها؛ لاستحاله صدق أحد المتساويين[1] دون الآخر.

و على هذا يشكل الأمر في ما حقّقه العلّامة الدواني في بحث المهيّة من كتاب التجريد من كذب الموجبات كلّها فيها و صدق السوالب[2] عليها بأسرها؛ و ذلک لأنّ رفع أحـد المتساويين[3] كما يستلزم رفعَ الآخر فلذلک صدق أحدهما يستلزم صدقَ الآخر. فـإذا صدقت السوالب عليها في تلک[4] المرتبة صدق ما هو مساوٍ لها من الموجبات الســالبة المحمول

و الحاصل: انّه إذا صدق عليها في تلک المرتبة سلبُ الوجود كذلک ســلبُ سـلبِ الوجود و سلبُ سلبِ سلبِ الوجود و هكذا جميع السوالب؛ فيلزم أن يصدق ما هو مساوٍ لها من الموجبات السوالب المحمول.

و أنت تعلم أنّه يمكن دفع المنافاة بينهما بأنّ مراده من صدق[5] السلب عليها في تلک المرتبة و هكذا هو انّه لا يصحّ هنالک سلب إلّا يصحّ سلبه و هكذا؛ فيرجع ذلک إلى أنّه لا يصحّ صدق سلب هناک أصلاً، كما لا يصحّ صدق إيجاب؛ فمفاده مفاد ما ذكره من جواز ارتفاع النقيضين؛ فليتأمّل.

و من هيهنا اندفع ما يرد عليه من صدق جميع السلوب عليهما بأنّه لمّا كان ســلبُ السلب عنده في قوّة سلبِ ثبوتِ السلب فلا يصحّ الحكم بصدق جميع الســلوب إلّا أن يقال إنّ صدق أحد المتساويين[6] يستلزم صدقَ الآخر. فإذا صدق سلب ثبوت الســلب

---

۱. ق: المتساويتين.
۲. ق: السؤال.
۳. ق: المتساويتين.
۴. ق: في بحث.
۵. ق: صدقت.
۶. ق: المتساويتين.

صدق سلب السلب.

و فيه: انّه يشكل الأمر في ما قد حقّق في المباحث السابقة على بحث المهيّة انّه لايصحّ سلبٌ إلّا أن يكون وارداً على الثبوت؛ فكيف يصحّ أن يصدق سلبُ السلبِ من دون رجوعه إلى سلبِ ثبوتِ السلب؟

ثمّ بما قرّرنا من أنّ مراده من ذلک أنّه لايصحّ أن يصدق عليها في تلک المرتبة سلبٌ إلّا يصحّ سلبُه و هكذا؛ فلايرد هذا الإشكال أصلاً.

ثمّ إنّ المصنّف ـ دام ظلّه ـ قد ذهب إلى جواز ارتفاع الوجود و اللاوجود بمعنى العدول عنها في تلک المرتبة؛ و أمّا ارتفاع الوجود و سلب الوجود عنها في تلک المرتبة فلا.

و الحاصل: انّه كما لايصدق عليها في تلک المرتبة أنّها موجودة و لامعدومة ـ أي لا لاموجودة بمعني العدول ـ كذلک لا يصدقان عليها في الدرجة الزمانية إذا لم تكن موجودةً؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء[1] يستلزم ثبوتَ ذلک الشيء. فإذا لم يكن لم يصحّ ثبوت شيء له و لو على سبيل العدول.

فقد انصرح: أنّ المرتبة الذاتية و الزمانية سيّان في هذا الحكم، و كذلک النقيضان كالوجود و سلب الوجود لا على سبيل العدول سيّان في لزوم أن لايخلو المهيّة عنهما في المرتبة الذاتية و الزمانية معاً؛ و ما وقع عن الشيخ ممّا يترأى بظاهره المنافاة فهو مندفع عنه بما قرّرناه.[2]

تحقيق المقام:[3] انّه يصحّ سلب شيء عن شيء في مرتبة ذاته إذا لم يكن ذلک الشيء ذاته و لا[4] ذاتياً من ذاتياته[5] و لكن بتقديم[6] السلب على الحيثية لا تأخيره منها[7] و إلّا لكان ذلک السلب ذاتاً أو ذاتياً له.

---

۱. ق: ثبوت الشيء شيء.

۲. ح: ـ أقول: قد أشار بذلک إلى ما يرد على العلّامة الدواني حيث جوّز ارتفاع النقيضين ... بما قرّرناه.

۳. ح: و بالجملة.

۴. ح: إذا لم يكن هو و لا.

۵. ح: + و إن لم يصحّ صدق ذلک السلب عليه؛ و قد استبان أيضاً سرّ ما تسمعه تارةً أُخرى انّه يقول بلزوم تقديم.

۶. ح: ـ و لكن بتقديم.

۷. ح: لا تأخيره في قولک.

مثلاً انّا إذا قلنا:[١] «الفرسية ليست من حيث هي فرسية بإنسان»[٢] فهو[٣] صحيح؛ لأنّه يلزم أن لاتكون ذلك المسلوب ذات ذلك الشيء و لا من ذاتياته؛ و أمّا إذا قلنا: «الفرسية من حيث هي فرسية بإنسان» فهو غير صحيح؛ لأنّه يستلزم كونَ ذلك السلب ذاتاً أو ذاتياً له.

و العجب انّ المحقّق الدواني لم‌يحم حوم ما عليه مراده و ذلك حيث إنّه بعد ما نقل عن الشيخ ما هو محمول على ما قلناه حمله على غير مراده.

و أمّا ما نقل فهو ما وقع عنه في[٤] الشفاء[٥] بقوله: «فإن سئلنا سائل و قال: أ لستم تجيبون تقولون انّها ليست كذا و كذا، و كونها ليست كذا و كذا غير كونها إنسانية بما هي إنسانية؟ فنقول: إنّا لانجيب أنّها من حيث هي إنسانية ليست كذا، بل نجيب أنّها ليست من حيث هي إنسانية كذا و قد علم الفرق بينهما في المنطق» انتهى[٦] ما في الشفاء[٧] إشارة إلى ما حقّقناه.[٨]

و يؤيّده ما وقع عنه في المنطق بقوله[٩]: «انّ قولنا: من حيث هو كذا و من جهة كذا في مثل قولنا هذا لم‌يجز أن يقدّم و يجعل جزءاً من الموضوع، بل يجب أن يؤخذ و يجعل جزءاً من المحمول و إلّا لزم منه محال[١٠]. فإنّ الحيوان من حيث هو حيوان إن كان ناطقاً أو غير ناطق لزم أن يكون كلّ حيوان إمّا ناطقاً أو غير ناطق»[١١] انتهى.

---

١. ح: ـ و إلّا لكان ذلك السلب ذاتاً أو ذاتياً له؛ مثلاً انّا إذا قلنا.

٢. ح: + و ذلك حيث إنّه على هذا التقدير يلزم أن لايكون المسلوب ذاته و لا ذاتياً له؛ فيصدق سلبه عليها بحسب مرتبة ذاتها؛ و ذلك على خلاف ما عليه شاكلة تقديم الحيثية على السلب بناءً على أنّه انّما يتصحّح إذا كان ذلك السلب شيئاً منهما. و إنّه قد ذهل عن هذه الدقيقة الحكمية بعض الأجلّاء فذهب إلى حلّ آخر لكلام صاحب.

٣. ق: و هو.

٤. ح: ـ فهو صحيح لأنّه يلزم أن ... وقع عنه في.

٥. ح: + حسب ما نقله.

٦. ح: + كلامه.

٧. ح: ـ ما في الشفاء.

٨. ح: إشارة إلى ما تعرّفت آنفاً من الفرق بين تقديم السلب على الحيثية و تأخيره عنها مع ظهور ذهول بعض الأجلّاء لسطوع الحقّ عن الأُفق الأعلىٰ؛ فأتقن هذا فإنّه أجدىٰ من تفاريق العصا؛ فلذا تسمع الرئيس انّه يقول.

٩. ح: ـ و يؤيّده ما وقع عنه في المنطق بقوله.

١٠. ق: لزم منه فال.

١١. ح: + فقد استبان لک لزوم اعتبار.

و هو صريح في المدّعى من لزوم كون[1] الحيثية قيداً للمحمول في قولک: «الفرسية ليست من حيث هي فرسية بألف» حتّى يرجع ذلک[2] إلى عدم كون المسلوب ذاتاً[3] و لا ذاتياً له لا قيداً للموضوع ليلزم أن يكون السلب شيئاً منهما كما لا يخفى.[4]

و أمّا العلّامة فقد ذهب إلى أنّ المراد من تقديم السلب كون القضية سالبةً، ذهولاً عنه أنّ مناط الإيجاب و السلب هو ربط السلب و سلب الربط، و تقديم الحيثية و تأخيرها ممّا ليس له مدخل فيه؛ فليتدبّر فيه.

[۱۲۴] قال[5]: «و التقابل في العقود على[6] الحقيقة و بالقصد الأوّل بين الإيجاب و السلب[7]»

أقول: يشير[8] بذلک[9] إلى بطلان ما عليه[10] بعض الفضلاء من أنّ التناقض بين العقدين بما هما موجب و سالب؛[11] و ذلک حيث إنّهما ليسا متناقضين باعتبار[12] اشتمالهما[13] على الإيجاب و السلب[14].

و بالجملة: انّ[15] الآراء قد اختلفت في أنّ تناقض القضيتين[16] إمّا بما هما هما أو بما[17] فيهما من السلب و الايجاب أو بما[18] هو محمول[19] فيهما و[20] خير الأمور أوسطها.[21] قال

---

۱. ح: ـ انتهى و هو صريح في المدّعى من لزوم كون. ۲. ق: لک.

۳. ح: ذاته.

۴. ق: و لا ذاتياً له لا قيد للموضوع يلزم كذلک السلب قيداً للموضوع اتّفق هذا فإنّه أجدىٰ من تفاريق العصا. ح: + و إلى جملة ذلک إشارات من رؤساء هذه الصناعة و أمّا معشر المحبوسين في سجن الجهالة و أجنّة المسجونين في مشيم عالم الشهادة فقد انتهى مسيرهم إلى الخراب و توجّههم إلى ما يلوح منه شبه السراب.

۵. ح: قوله.

۶. ق: العقود بل.

۷. ق: + و السلب هو ربط السلب.

۸. ح: إشارة.

۹. ح: ـ بذلک.

۱۰. ح: بطلان ما ذهب إليه.

۱۱. ح: + ذهولاً عن أنّ ذلک بحسب.

۱۲. ح: ـ و ذلک حيث إنّهما ليسا متناقضين باعتبار.

۱۳. ق: اشتمالها.

۱۴. ق: السلب و الإيجاب.

۱۵. ق: ـ بالجملة انّ.

۱۶. ق: قد اختلف هيهنا فيها كون التناقض بينهما.

۱۷. ح: بما هما هما و إمّا باعتبار ما.

۱۸. السلب و الإيجاب و إمّا باعتبار ما.

۱۹. ح: المحمول.

۲۰. ق: + لعلّ.

۲۱. ح: + حسب ما عليه المصنّف ـ دام ظلّه ـ على محاذاة ما عليه رئيس الصناعة في قاطيغورياس شفائه بقوله.

الشيخ في الشفاء:[١] «انّ التقابل حقيقةً و بالقصد الأوّل إنّما هو بين الإيجاب و السلب و أمّا بين القضيتين الموجبة و السالبة فمن جهتهما بالعرض و بالقصد الثاني.»

[١٢٥] قال[٢]: **«تحاتّت عنده شعوب»**

أقول: تحاتّ الشيء أي تناثر.[٣]

ثمّ بما عليه هذه الأُصول المعطاة اندفع الإيراد بصدق[۴] هذا التعريف على المتخالفَين اللذَين لا تقابل بينهما كالحلاوة و البياض؛ حيث[۵] يصدق عليهما أنّهما لايجتمعان في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة.

ثمّ لايخفى: أنّه[۶] لو أمكن أن يجعل «من جهة واحدة» عبارةً عن الذات يعني[٧] أنّ عدم اجتماعهما يكون لذاتيهما و ذلك[٨] على أن يكون بذاتيهما ممتنعَى[٩] الإجتماعِ؛ فيمكن الإحتراز[١٠] به عن وجود الملزوم و عدم اللازم[١١]؛ لأنّ تنافيهما ليس لذاتيهما بل لأنّ عدمَ اللازمِ يستلزم عدمَ الملزوم المنافي لوجوده بالذات.[١٢]

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّه خرجت[١٣] الأُبوّة و البنوّة المجتمعتان[١۴] في شخص واحد، و كذلك الحلاوة و البياض مثلاً[١۵] حيث إنّه[١۶] لايصدق عليهما[١٧] أنّهما لايجتمعان في موضوع واحد[١٨] لتنافيهما بالذات؛ و ذلك على خلاف ما عليه أمر[١٩] الأُبوّة و البنوّة

---

١. ح: ـ قال الشيخ في الشفاء.
٢. ح: قوله.
٣. الصحاح، ج ١، ص ٢۴۶.
۴. ح: ثمّ بما حقّقه المصنّف ـ دام ظلّه ـ اندفع ما يتوهّم من صدق.
۵. ح: لأنّه.
۶. ق: ـ لايخفى أنّه.
٧. ح: أي.
٨. ق: ـ و ذلك.
٩. ق: يمتنعي.
١٠. ح: أن يحترز.
١١. ح: لازمه.
١٢. ح: المنافي بالذات لوجوده.
١٣. ح: قد خرج.
١۴. ق: المجتمعان.
١۵. ح: ـ مثلاً.
١۶. ق: ـ إنّه.
١٧. ح: على شيء منهما.
١٨. ح: ـ في موضوع واحد.
١٩. ح: ما عليه شاكلة.

المتضايفتين لتنافيهما بذاتيهما؛ للإجتماع في موضوع واحد؛ لكون المعتبر فيهما افتقارَ كلّ واحدة منهما[١] إلى معروض الأُخرى من حيث هو معروضها؛ و من الظاهر[٢] أنّهما تأبيان بذاتيهما اجتماعَهما[٣] في موضوع واحد و إلّا لكان ذلک الموضوع الواحد اثنين؛ هذا خلف.

و إنّما قلنا لو أمكن ذلک لأنّ المصنّف ـ دام ظلّه ـ[۴] قد حقّق أنّ المتقابلين بالإيجاب و السلب يتّفق اجتماعُهما في موضوع واحد بالعدد باعتبارين. فلم يستقم الحكم[۵] بتنافيهما في الإجتماع في موضوع واحد بالعدد إلّا أن يقيّد بذلک على ما نصّ عليه[۶] بقوله ـ الشريف ـ[٧]: «المتقابلان تقابلَ السلبِ و الإيجابِ».

أقول: و الحاصل[٨] انّ المعتبر في المتقابلين استحالة[٩] اجتماعهما في موضوع واحد إلّا باعتبارَين[١٠] مكثِّرَين[١١] لذات الموضوع بحسبهما؛ فيكون ذلک الإعتبار حيثية تقييدية[١٢] و هو[١٣] لا ينافي وحدةَ الموضوع للمتضادّين[١۴] وحدةً عددية، كما قال الشيخ:[١۵] «و ليس الضدّ كلّ ما ليس هو الشيء؛ فقد يجتمع مع الشيء في المادّة ما ليس هو كذلک مثل الطعم مع اللون[١۶] و لا كلّ ما لا يجتمع؛ فإنّ كثيراً ممّا لا يجتمع ليس بمضادّ، بل ما يكون في المادّة قبول لهما و ليس كلّ ما ليس كذلک و في المادّة قبول لهما فهو مضادّ؛[١٧] فإنّ الصورة الإنسانية و الفرسية كذلک و ليستا بمتضادّتين؛ إذ المادّة و إن كانت قابلةً لهما فليس ذلک قبولاً أوّلياً أو بقوّة واحدة أو بقوّتين متعاقبتين معاً، بل يجب أن يكون

---

١. ق: منها.
٢. ح: و من المستبين.
٣. ح: أن تجتمعا.
۴. ح: ذلک حيث إنّ المصنّف دام بقائه.
۵. ح: فلم يستتب القول.
۶. ح: أن يقيّد بذلک حسب ما صرّح عليه.
٧. ق: ـ الشريف.
٨. ح: و بالجملة.
٩. ح: امتناع.
١٠. ح: + تقييديَين.
١١. ق: تكثّرين.
١٢. ح: ـ فيكون ذلک الإعتبار حيثية تقييدية.
١٣. ح: و ذلک.
١۴. ح: للمتضادّتين.
١۵. ح: وحدة عددية على ما إليه الإشارة بما ذكره رئيس الصناعة بقوله.
١۶. ق: مع الدين.
١٧. ح: ـ فهو مضادّ.

الإستعداد لهما استعداداً أوّلياً[١] يكون بقوّة واحدة مشتركة حتّى يكون ضدّاً.»

فقد بان:[٢] أنّ لزوم اختلاف الحيثية التقييدية المكثّرة لذات الموضوع لاينافي وحدتَه العددية و استعدادَه الأوّلي.

و بالجمله: انّه لاينافي كون[٣] الموضوع بعينه صالحاً[۴] لذلک القبول استعداداً[٥] أوّلياً؛ و أمّا اتّصافه بهما بالفعل فإنّما يكون[۶] بحيثيتين تقييديّتين كما علمته؛[٧] فأحسن تدبّره.[٨]

ثمّ لايخفى: أنّ تلک الشبهة مندفعة عنه؛ لأنّ من تلک الجهة كونها حيثيةً تقييديةً و من الظاهر أنّ الحلاوة و البياض يجوز اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة تقييدية إن اعتبر فيه تكثّر حيثية تعليلية؛ و ذلک على خلاف ما عليه أمر المتقابلين؛ لاستحالة عروضهما لموضوع واحد ما لم‌يتكثّر بالحيثية التقييدية؛ فيكون المعتبر فيه تكثّر الحيثية التعليلية و التقييدية أيضاً؛ و قد أشكل الأمر في وقع هذا الأيراد على ذلک المراد.[٩]

[١٢٦] قال[١٠]: **«أو بالقوّة»**

أقول: نوع تعريض على شارح الإشارات حيث زعم جوازَ صلاحية[١١] الحمل على الكثيرة مع أنّک قد علمت[١٢] أنّ هذا الإعتبار ممّا به تباين الحقيقة لأفرادها. قال الشيخ:[١٣] «انّ كلّ ما يوجد للنوع[١۴] فهو موجود لطبيعة الجنس و لم‌يقولوا[١٥] للجنس.»[١۶] ثمّ من الظاهر[١٧] الفرق بين الحيوان بما هو هو و بينه بما هو جنس.

---

١. ح: + و.
٢. ح: فقد استبان.
٣. ح: أن يكون.
۴. ح: بعينه يصلح باستعداد واحد.
٥. ق: استعداد.
۶. ح: و أمّا اتّصافه بهما على سبيل الفعلية فليس ذلک إلّا.
٧. ح: حسب ما علمت.
٨. ق: ـ فأحسن تدبّره.
٩. ح: ـ ثمّ لايخفى ... على ذلک المراد.
١٠. ح: قوله.
١١. ح: حيث زعم أنّه يجوز له صلوحية.
١٢. ح: أنّک تعلم.
١٣. ح: تباين الحقيقة أفرادها فتدبّر و إليه الإشارة الإلهية الدقيقة بقول رؤساء هذه الصناعة.
١۴. ق: النوع.
١٥. ق: لطبيعة الجنس علم يقولوا.
١۶. ح: + فأحسن تعقّله لتعرف.
١٧. ح: ـ ثمّ من الظاهر.

[۱۲۷] قال[۱]: «**التقابل أو**[۲] **المقابل من حيث هو**»

أقول: يشير به أوّلاً إلى تحقيق الحقّ و ثانياً إلى ما يتوجّه إلى بعض[۳] الأجلّاء حيث فرّق[۴] بين التضايف و بين المتضايف و بين التقابل و بين المتقابل ظنّاً[۵] منه أنّ الأوّل من الأوّل قسم الأوّل من الثاني، و الثاني من الأوّل جنس له، بناءً على أنّ المقولة ليست إلّا المشتقّ لا مبدأ الإشتقاق؛[۶] فلايلزم منه حينئذٍ فساد[۷] لأنّ المقسم[۸] شيء و القسم شيء.

وجه الدفع:[۹] انّه لو سلّم كون المشتقّ هو الجنس لزم صدقه على الإيجاب و السلب[۱۰]، و العدم و القنية[۱۱]، و المتضادّين[۱۲]؛ لأنّ ما يصدق[۱۳] على الصادق على الشيء صادق على ذلک الشيء.[۱۴]

و فيه من الفساد كما لايخفى على من ترک اللجاجة و العناد؛ فلذا تسمع رؤساء هذه الصناعة سيّما الرئيس يقول:[۱۵] «انّ المضاف إن كان أمراً مقولاً على التقابل قولاً مطلقاً كان كلّ من متقابلين لا بشرط أنّهما كذلک متضايفين و ليس كذلک؛ إذ كما أنّ كلّ متضايف متقابل فكذلک[۱۶] كلّ مضادّ و عدم ملكة كذلک؛ فليس إذن[۱۷] التضايف أعمّ من المتقابل؛ فليست الإضافة أعمّ من التقابل.»[۱۸]

فقد انصرح من ذلک[۱۹] أمران:

أحدهما: انّ الفرق بين المشتقّ و بين مبدئه[۲۰] غير وجيه.[۲۱]

---

۱. ح: قوله.
۲. ح: و.
۳. ق: يعين.
۴. ح: إشارة ملكية إلى ما هو الحقّ من المرام أوّلاً و دفاع ما ذهب إليه بعض الأجلّاء المتأخّرة ثانياً من الفرق.
۵. ح: زعماً.
۶. ق: بناء على أنّ المقولة هو المشتقّ لا مبدؤه.
۷. ق: ـ فلايلزم منه حينئذٍ فساد.
۸. ق: القسم.
۹. ق: وجه ما يتوجّه إليه هو.
۱۰. ق: السلب و الإيجاب.
۱۱. ق: التنية.
۱۲. ح: التضادّ.
۱۳. ح: حيث ما علمت أنّ الصادق.
۱۴. ق: + قال الشيء.
۱۵. ق: ـ و فيه من الفساد كما لايخفى ... سيّما الرئيس يقول.
۱۶. ح: كذلک.
۱۷. ق: إذ لا.
۱۸. مع تفاوتٍ مّا في: الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة السابعة، الفصل الثاني) ص ۲۵۱.
۱۹. ح: فقد استبان منه.
۲۰. ح: + الإشتقاقي في ذلک.
۲۱. ح: غير موجّه.

و ثانيهما: انّه يلزم صدق[١] المتضايف ـ على فرض[٢] شموله للتقابل ـ على أفراده بأسرها سواء كان شمولَ الجنس أو العرض العامّ لما يندرج تحته من الأفراد و الأنواع.[٣]

و بالجملة:[٤] انّ التضايف أو المتضايف أعمّ من المقابل و التقابل بما هو مقابل و تقابل، و لايلزم[٥] مع ذلک أن[٦] يصدق شيء منهما على أفراده من التضادّ و غيره لعدم كونه[٧] فرداً له بهذا الإعتبار، و هو أعمّ منه بهذا الإعتبار بل إنّما يكون[٨] ذلک له بذاته لا باعتبار أخذه مع ذاته.

نعم إنّه يكون له بذلک الإعتبار التضادّ بما هو تضادّ و كذلک[٩] غيره من السلب بما هو سلب.

فقد بان:[١٠] أنّ التضادّ ذاته فرد من التقابل[١١] كذلک و لم يصدق عليه التضايف أصلاً إلّا من قبيل[١٢] صدق الخاصّ على العامّ و إن أخذ التضادّ بما هو تضادّ لايكون فرداً[١٣] للتقابل[١٤] بما هو تقابل؛ فيندرج تحت المضاف؛ فيصدق عليه بهذا[١٥] الإعتبار.[١٦]

قال الشيخ:[١٧] «ان[١٨] الذي هو خاصّ قد يعرض لكلّ ما له طبيعة العامّ باعتبار شرطٍ يصير العامّ به[١٩] أخصّ سواء نظر[٢٠] إليه من حيث هو تقابل؛ إذ[٢١] هذا النظر يخصّصه فيمنع عمومه لكلّ ما هو مندرج[٢٢] تحته و يحرّم حمله عليه؛ و لذا[٢٣] لاتقول:[٢٤] إنّ المتضادّات

---

١. ح: أن يصدق.
٢. ح: على تقدير.
٣. ح: سواء كان شمول الجنس للأنواع أو شمول العرض العامّ حسب ما صرّح المصنّف ـ دام بقائه ـ عليه في عدّة مواضع على محاذاة ما ذكر الرئيس غير مرّة في قاطيغورياس شفائه. فقد تشعشع لک من تضاعيف الكلام.
٤. ح: ـ و بالجملة.
٥. ح: و ليس يلزم.
٦. ح: أنّه.
٧. ح: من التضادّ و غيره بناءً على أنّه ليس.
٨. ح: ـ إنّما يكون.
٩. ح: كذا.
١٠. ح: فقد استبان لک تارةً أُخرى.
١١. ح: فرد للتقابل.
١٢. ح: ـ من قبيل.
١٣. ق: + إلّا.
١٤. ق: للتقابل.
١٥. ح: فيصدق عليه من هذا.
١٦. ح: + فلذا تسمع الرئيس انّه يقول.
١٧. ح: ـ قال الشيخ.
١٨. ق: ـ انّ. الشفاء: فإنّ.
١٩. ق: يصير به العامّ.
٢٠. الشفاء: أخصّ و هو هيهنا النظر.
٢١. الشفاء: و.
٢٢. الشفاء: ـ هو مندرج.
٢٣. الشفاء: ولذلک.
٢٤. ق: لانقول.

هي متقابلات من حيث هي[۱] متقابلات، و[۲] إن كنت تقول: إنّ المتضادّات متقابلات، و أخذها بذلك الوجه[۳] كأخذ طبيعة الحيوان من حيث هو حيوان محذوفاً[۴] عنها[۵] ما عداها مشروطاً به. إذ هو حينئذٍ[۶] يلزم الحيوانية و يصدق عليه ما لا يمكن أن يصدق على شيء من جزئياته فضلاً عن الكلّ. كيف لا و الحيوانية إذا كانت كذلك كانت عديمةَ النطق؟ و ليس كلّ حيوان عديمَ النطق[۷]»[۸] هذا كلامه.

ثمّ تدبّر تعرف[۹] أنّ التقابل بما هو تقابل ليس يصدق على التضادّ بما هو تضادّ بل الحقّ ـ كما علمته[۱۰] آنفاً من أمر الحيوان ـ[۱۱] انّ التقابل ذاته يصدق على أفراده من التضادّ و غيره، و انّه بما هو تقابل فرد للتضايف[۱۲] مندرج تحته اندراجَ المضاف المشهوري لا انّه صادق على شيء من التضادّ؛ كيف و انّهما من الأنواع المندرجة تحت طبيعة واحدة و هو[۱۳] التضايف المشهوري؟

قال بهمنيار:[۱۴] «و الأشياء المتضادّة و هي الموضوعات للتضادّ و نفس التضادّ موضوع للمضاف[۱۵]؛ فالمضاف من لوازم التضادّ»[۱۶] و سيأتي زيادة[۱۷] توضيح ؛فانتظر.

[۱۲۸] قال: «تحت مفهوم التقابل»

أقول: و لم يقل « تحت جنس التقابل » يشير بذلك[۱۸] إلى أنّ عمومية التقابل عمومية

---

۱. الشفاء: من حيث المتقابلات.
۲. ق: هو.
۳. الشفاء: المعنى.
۴. الشفاء: كأخذ الحيوانية من حيث هي حيوانية محذوفة.
۵. ق: منها.
۶. الشفاء: محذوفة عنها الخصائص بشرط الحذف، فحينئذٍ.
۷. الشفاء: يلزم الحيوانية ما لا تحمل معه على جميع جزئيات الحيوانية؛ فإنّ الحيوانية إذا كانت كذلك يلزمها أن تكون عديمة النطق، و ليس كلّ حيوان عديم النطق.
۸. الشفاء (المنطق. ج ۱، المقولات، المقالة السابعة، الفصل الثالث) ص ۲۵۲.
۹. ح: ثمّ تدبّره تارةً أخرى ليظهر لك.
۱۰. ح: بل الحقّ حسب ما علمت بما نقلنا عنه.
۱۱. ق: + و.
۱۲. ق: من التضايف.
۱۳. ح: طبيعة واحدة هي.
۱۴. ح: + فلذا تسمع بهمنيار انّه يقول.
۱۵. ق: للتضايف.
۱۶. التحصيل، ص ۵۵۵.
۱۷. و سيأتي بما لا.
۱۸. ح: و لم يقل « تحت جنس التقابل » إشارة ملكية.

عرضية لا ذاتية.[۱]

لست أقول: إنّ ذلک بحسب کونه في حيّز التعبير؛ لأنّه يشمل ذاتيات الشيء، بل أقول: إنّه کذلک بحسب حيّز المعبّر عنهية أيضاً.[۲] فلذا قال الشيخ:[۳] «أمّا[۴] التقابل فهو ليس جنساً لما تحته بوجهٍ من الوجوه؛ لأنّ التضايف مهيّته[۵] انّه مقول[۶] بالقياس إلى غيره. ثمّ يلحق هذه المهيّة أن يکون مقابله[۷] ليس أنّها يتقوّم[۸] بهذا؛ فإنّه ليس هذا من المعاني التي يجب أن يتقدّم[۹] في الذهن أوّلاً حتّى تقرّر فيه[۱۰] أنّ هذا الشيء مهيّة[۱۱] مقولة[۱۲] بالقياس إلى غيره، بل إذا صار الشيء مضايفاً[۱۳] لزم في الذهن أن يکون على[۱۴] صفة التقابل.

فالذاتية بشرائطها[۱۵] غير موجودة بين مفهوم[۱۶] التقابل و بين الأشياء التي هي کالأنواع له[۱۷] حتّى يکون کونها متقابلات داخلة بقوّة أو فعل في حدودها[۱۸].»[۱۹]

ثمّ لا يخفى: أنّه لمّا لم يصدق ذلک على أقسامه صدقاً ذاتياً کذلک لم يصدق بما هو تقابل من حيث هو کذلک على التضادّ بما هو تضادّ؛ لأنّ[۲۰] المهيّة من حيث هي ليست إلّا هي؛ فلا يصدق[۲۱] عليها إلّا السلب عن کلّ شيء لا ثبوته؛ و ليس لهذا الحکم خصوصية بالأمر العرضي بالقياس[۲۲] إلى أفراده العرضية، بل يجري في طبيعة الإنسان بالقياس[۲۳] إلى أفراده الشخصية؛ لکونها من العوارض المتأخّرة عنها.

---

۱. ق: عمومية التقابل عموماً غير ذاتي.
۲. ق: ـ لست أقول ... المعبّر عنهية أيضاً.
۳. ح: فلذا تسمع رؤساء هذه الصناعة انّهم يقولون سيّما الرئيس في شفائه.
۴. ح: و أمّا.
۵. ق و ح: مهيّة.
۶. ق و ح: ـ مقول.
۷. الشفاء: أن تکون متقابلاً.
۸. الشفاء: تتقوّم.
۹. الشفاء: تتقدّم.
۱۰. الشفاء: في الذهن.
۱۱. الشفاء: أنّ الشيء ماهيته.
۱۲. ق و ح: معقولة.
۱۳. الشفاء: مضايقاً.
۱۴. ق: إلى.
۱۵. ق: بشرايعها.
۱۶. الشفاء: ـ مفهوم.
۱۷. الشفاء: للتقابل.
۱۸. الشفاء: بفعل في حدود هذه.
۱۹. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة السابعة، الفصل الثالث) ص ۲۵۲.
۲۰. ح: حيث إنّ.
۲۱. ح: فليس يصدق.
۲۲. ح: مقيساً.
۲۳. ح: مقيساً.

و قوله: «في محزّ هذا الموضع»[١] ـ إلى آخره ـ حزّه و احتزّه أي قطعه،[٢] و المحزّ المقطع[٣].

و قوله: «فقد التجّت»[۴] ـ إلى آخره ـ التجّت الأصوات أي اختلطت؛[5] و قد ذكرت سابقاً يسيراً من كثير أقاويلهم[۶] الملفّقة[٧] سيّما من بعض الأجلّاء

[١٢٩] قال: «و نقيضه في نفسه ممتنع بالذات»

أقول: يشير بذلک[٨] إلى أنّه و إن كان يتصوّر له نقيض لكن ذلک في أوّل وهلة[٩] النظر؛ و أمّا في ثاني النظر فلا. كيف و انّه من الممتنعات[١٠] بالذات؟

[١٣٠] قال: «لايقاس بالتشبيه[١١] عزّه و لايرام بالتكنيه مجده»

أقول: كيف و انّ كلّ ما يتصوّر هو فليس هو؟ كما أشار إليه ما روى عن أبي عبداللّه عليه السلام:[١٢] «فأمّا ما[١٣] عبّرته الألسن أو علمته الأيدي فهو مخلوق» إلى أن قال عليه السلام:[١۴] «من زعم أنّه يعرف اللّه بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرک[15]؛ لأنّ حجابه و مثاله و صورته غيره و إنّما هو واحد موحّد، و كيف يوحّده من زعم أنّه عرفه بغيره و إنّما عرف اللّه من عرفه باللّه؟! فمن لم يعرف به فليس يعرفه، إنّما يعرف غيره»[١۶] انتهى كلامه العزيز.

فنعم ما يترنّم لسان الحال بما قيل:

---

١. راجع، ص ٣٠٥.
٢. الصحاح، ج٢، ص ٨٧٣.
٣. ق: القطع.
۴. راجع، ص ٣٠٥.
۵. الصحاح، ج١، ص ٣٣٨.
۶. ق: ـ أقاويلهم.
٧. ق: المنهقة.
٨. ح: إشارة.
٩. ق: ـ وهلة.
١٠. ق: الممتنع.
١١. ق: بالشبيه.
١٢. ح: على ما إليه الإشارة بقول إمامنا و هادينا، أبي عبداللّه عليه صلوات اللّه.
١٣. ح: ـ ما.
١۴. ق: ـ عليه السلام.
١۵. ق: مشترک.
١۶. مع تفاوتٍ مّا في: بحار الأنوار، ج ۴، ص ١۶١.

هر چه پیش تو غیر آن ره نیست　　　غایت فکر توست إلَه نیست[1]

[۱۳۱]قال[2]: «**أن يكون هو**[3] **في ملابسة**»

أقول: تذكير الضمير أولى من وجهين:

أحدهما: انّ القول بعدم مخالطة المهيّة المطلقة البطلانَ و الفعلية المطلقة القوّةَ و النقصانَ ينسبه إلى الهدر و الإستدراک أهلُ العرفان. فالأولىٰ أن يركن إلى أنّ موصوفها غير صالح لتلک المخلوطية. فلذا تسمع رئيس الصناعة انّه يقول في بعض أقاويله: انّ العلّة الأولىٰ لا نقص فيه بوجه من الوجوه. إذ الكمال الذي بإزاء ذلک النقص إمّا أن يكون وجوده فيه غير ممكن؛ فلايكون إذن بإزائه نقص؛ إذ النقص هو عدم الكمال الممكن الوجود؛ و إمّا أن يكون وجوده ممكناً. ثمّ الشيء الذي ليس في شيءٍ مّا إذا تصوّر إمكانه تصوّر معه علّة تحصّله في الشيء الذي هو ممكن فيه؛ و قد قلنا إنّه لا علّة للعلّة الأولىٰ في كماله و لا بوجه من الوجوه. فإذن هذا الكمال ليس يمكن فيه؛ فإذ ليس بإزائه بعض فإذن العلّة الأولىٰ مستوفٍ لجميع ما هو خيرات بالإضافة إليه.

و ثانيهما: رعاية الأدب في عدم إطلاق ما يوهم سمات التأنيث عليه، تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً.[4]

[۱۳۲] قال[5]: «**تقويم: تعالى من جهّر الجوهر**»

أقول: يشير بذلک[6] إلى ما هو الحقّ من[7] الجعل البسيط المتعلّق[8] بنفس ذات الشيء المتقرّرة، حسب ما يتأدّي الأحاديث الساطعة المصطفوية و البراهين البارقة العقلية.[9]

---

۱. ق: ـ انتهى كلامه العزيز ... اله نيست.
۲. ح: قوله.
۳. ق و ح: ـ هو.
۴. ق: ـ قال: «أن يكون في ملابسة» ... علوّاً كبيراً.
۵. ح: قوله.
۶. ح: إشارة ملكية إشراقية.
۷. ق: يشير بذلک إلى جقعه.
۸. ق: التعلّق.
۹. ق: ـ حسب ما يتأدّي الأحاديث الساطعة المصطفوية و البراهين البارقة العقلية.

و بالجملة: انّ المختار انّ المهيّة مجعولة بجعل[١] الجاعل لا في كونها مهيّةً و لا في كونها موجودةً، بل كونها هي بما هي و إن كان الوجود من عوارضها المنتزعة عنها التابعة لها؛ و كذلک اتّصافها كما انّ المشّائين يجعلون أثر الجاعل نفسَ الإتّصاف و إن كان الإتّصاف بهذا الإتّصاف و الإتّصاف بالإتّصاف بهذا اتّصاف من توابع الإتّصاف الأوّل من دون الحاجة في ذلک إلى جعل جديد، بل جملة هذه الإتّصافات و لو تمادت إلى غير النهاية يكون من الأُمور المنتزعة من ذلک الإتّصاف الذي يتعلّق به الجعل بالذات.

ثمّ إنّ الإتّصاف الذي هو متعلّق الجعل عند هؤلاء[٢] و إن كان مهيّة من المهيّات لكنّها ليست مهيّة بسيطة تصوّرية كالإنسان و الفرس، بل انّ شأنه و أمره يشبه الهيئة التصديقية.

و من هيهنا لاح أنّ ما عليه بعض الأجلّاء من أنّه لو لم يصحّ كون المهيّة أثرَ الجاعل ـ كما عليه المشّاؤون ـ لم يصحّ كون الإتّصاف أيضاً مجعولاً لكونه مهيّةً من المهيّات؛ و وجه الرفع ظاهر لكون الأوّل في حيّز التصوّر و الثاني في حيّز التصديق؛ فليتدبّر فيه.[٣]

[١٣٣] قال[٤]: «**سلطان بالفيئية**»

أقول: و نعم ما تنوّر سريرة بعض العرفاء بذلک مع ما قد سبقه حيث قال:

با زمان آفرين زمـان چـه كـند؟ آسمان گو در آسمان چه كـند؟[٥]

[١٣٤] قال[٦]: «**فطر السماوات و الأرض**»

أقول: أي عالم الأنوار المجرّدة و الأجسام المظلمة.[٧]

و بالجملة: انّه قد اختار في التعظيم لفظة «فطر» هيهنا دون «أبدع» إشارة إلى رعاية السلسلة الطولية لا العرضية حيث إنّه يناسب الإبداع للنظام الجملي حسب انتظامه

---

١. ق: يجعل.
٢. ق: هولا ما.
٣. ح: ـ قال: «تقويم: تعالى من جهّر الجوهر» ... فليتدبّر فيه.
۴. ح: قوله.
۵. ق: ـ قال: «سلطان بالفيئية» ... چه كند؟
۶. ح: قوله.
٧. ق: أقول: أي المجرّدات و المادّيات.

العرضي و النور المجرّد العقلي بحسب الإتّساق الطولي.

قال الرئيس في كتاب المبدأ و المعاد: «المبدع الحقّ فإنّه مبدأ لكلّ مادّة و لكلّ حركة و لكلّ زمان و للكلّ جملةً؛[١] فإذا نسبت[٢] العلّة الأولىٰ إلى الكلّ معاً كـان مـبدعاً، و إذا نسبت[٣] بالتفصيل لم يكن مبدعاً لكلّ شيء، بل لما واسطة بينه و بينه»[٤] هذا كلامه.

ثمّ اعلم لمّا كان هيهنا اصطلاح آخر هو أن يطلق الإبداع على اتّـحاد مـا لا يكـون مسبوقاً بالزمان و لا في الزمان و إن كان مع الزمان ـ كما يقال الجسم المبدع على الجرم الأقصىٰ ـ أشار إليه المصنّف بقوله ـ الشريف ـ: «أبدع العقل و النفس» أي بحسب ذاتها مع قطع النظر عن تعلّقها بالأبدان إلّا النفس المتعلّقة بمحدّد الجهات، كما لا يخفى على أهل العرفان؛ فأحسن تدبّره.[٥]

[١٣٥] قال[٦]**: «و الذي فلح الليس»**

أقول: مِن «فلحت الأرض» شققتها[٧] للحرث و «الفلاحة» الحراثة.[٨]

[١٣٦] قال: «و أنبت الأيس»[٩]

أقول: في[١٠] الكلام استعارة تمثيلية أي تشبيه الهيئة المنتزعة عن[١١] إحدٰيها بالهيئة[١٢] المنتزعة عن الأُخرى.[١٣]

فإن قلت: إنّ التشبيه هيهنا غير تامّ لعدم مجامعة الليس الأيس، و ذلك على خلاف ما

١. المبدأ و المعاد: و لكلّ جملة.
٢. ق و ح: نسب.
٣. ق و ح: نسب.
٤. المبدأ و المعاد، ص ٧٧.
٥. ق: ـ و بالجملة ... فأحسن تدبّره.
٦. ح: و قوله الشريف.
٧. ق: شققتها.
٨. الصحاح، ج ١، ص ٣٩٣.
٩. ح: و قوله: «أنبت الأيس».
١٠. ح: ففي.
١١. ق: من.
١٢. ح: إلى الهيئة.
١٣. ق: + ثمّ إنّ الليس [ق: اليس] هيهنا هو الإمكان [ق: المكان] الذاتي لا العدم الذهني أو الخارجي؛ فيصحّ أن يجامعه الوجود و التشبّه التامّ.

عليه فلاحة الأرض لأن ينبت عنها الأشجار لمجامعتها معها.

قلت: إنّ الليس يقال باشتراك اللفظ على معنيين:

أحدهما: الإمكان الذاتي؛ أي سلب ضرورة الطرفين.

و ثانيهما: العدم الخارجي.

و المقصود من الليس الذي ينبت عنه الأيس هو المعنى الأوّل، و من المستبين أنّه يجامعه حسب ما علمت سابقاً فتذكر.[1]

و أمّا العدم في قوله ـ دام ظلّه ـ[2]: « و سلق العدم »[3] فهو العدم السابق على الأيس الملقىٰ على ظهره، يقال: « طعنته[4] فسلقته » إذا ألقيته على ظهره، و ربّما قالوا: « سَلْقَيْتُهُ[5] سِلْقاءً[6] » أي صرعته[7].[8]

و قوله: « فلق الحبّة »[9] أي خلقها و برأ[10] منه الباريء، و « النسمة » الإنسان.

و قوله: « ملاوة »[11] من قولك: « أقمت عنده مَلاوةً من الدهر و مُلاوةً و مِلاوةً[12] أي حيناً و برهةً.[13]

و قوله: « في منّة تجشّم »[14] أي في قوّته.

ثمّ إن تدبّرت في ما للممكن بحسب ذاته و سنخ حقيقته من البطلان و الفناء و بحسب ما له من الوجود و البقاء من تلقاء الإستناد إلى من له الآخرة و الأولى لسطع شمس التوفيق من قوله ـ جلّ و علا ـ: ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾[15] و بين حديث رسوله العليّ ـ عليه الصلوة و الثناء ـ بقوله العزيز: « كان اللّه و لم يكن معه شيء الآن كما كان ».[16]

---

۱. ق: ـ فإن قلت: إنّ التشبيه هيهنا ... سابقاً فتذكر.
۲. ق: ـ دام ظلّه.
۳. راجع ص ۱۱۸.
۴. ق: طغنه.
۵. ق: أسلقته.
۶. ق و ح: سلقاً.
۷. ق: صرعنه.
۸. الصحاح، ج ۳، ص ۱۴۹۷.
۹. راجع ص ۱۱۸.
۱۰. ق و ح: براء.
۱۱. راجع ص ۱۱۸.
۱۲. ق و ح: ـ و ملاوة.
۱۳. الصحاح، ج ۴، ص ۲۴۹۶.
۱۴. راجع ص ۱۱۸. ق: + قال.
۱۵. الحديد / ۴.
۱۶. علم اليقين، ص ۷۱.

و وجه التوفيق: انّ المعية هيهنا محمول بحسب الإعتبار الثاني و اللامـعية بـحسب الأوّل.

و قد يجاب عمّا يتراأى من المنافاة بينهما بأنّ حاصل الآية عدم إمكان العبد عن معيته ـ تعالى ـ و حاصل الحديث انفكاكه ـ تعالى ـ عن معية العبد. فمحصّل الأوّل انّه كلّما وجد العبد يتحقّق معية اللّه ـ تعالى ـ له؛ و محصّل الثاني انّه ـ تعالى ـ قبل إيجاد المخلوقات منفكّ عن معيتها، و لا شبهة في ذلک كما في اللازم الأعمّ؛ فإنّ الملزوم لا ينفكّ عنه و هو ينفكّ عن الملزوم.

و أنت تعلم ما يتوجّه إليه من نفي المعية في آن وجودها كما كان. فنفي معية الغير عنه ـ تعالى ـ يشمل ما قبل الإيجاد و ما بعده.

ثمّ اعلم أنّ تلک المعية التي ادّعيناها بينهما بحسب ذلک الإعتبار معية غير زمانية و إن كان أحد المعَين زمانياً؛ و ذلک حيث إنّ نسبة المتغيّر إلى الثابت دهرٌ، و قد علمته سابقاً فتذكر.

و قد ذهب بعض العرفاء إلى فضاء التوفيق بينهما بأنّ المعية هيهنا بـمعنى الحـضور العلمي و هذا المعنى ليس من النسب المكرّرة قائلاً بأنّه ـ تعالى قدسه ـ مع العبد و ليس العبد معه، كما انّه ـ تعالى ـ كان و لم يكن معه شيء؛ أي بالحضور العلمي؛ فهو الآن كذلک. إذ ليس معه شيء بالحضور العلمي و الإحاطة الإدراكية؛ و أنت بما قد عـلمت حـقيقة الحال ظهر لک ما عليه أمثال هذا المقال.

قال المصنّف ـ دام ظلّه ـ في كتاب الإيماضات: «إنّ فاطر السمٰوات و الأرض مبدع المكان و الزمان، و جاعل المهيّات و الإنّيات، و خالق الكلّ، و من ورائهم محيط[۱]؛ فهو بمجده و قدسه بالتقدّس عنهما أجدر و أحقّ؛ و هذا الأصل ممّا الحكمة السويّة و الفلسفة الإلهية قد تواطأتا على تأصيله و الحكماء الراسخون و الفلاسفة المتهوّسون في مسلک إثباته على موطن واحد و القرآن العزيز ناصٌ عليه بقوله ـ جلّ ذكره ـ: ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا

۱. اقتباس من كريمة: ﴿ وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ﴾ البروج / ۲۰.

كُنْتُمْ﴾[۱] بنفي التقدّر المسافي و بجعل جميع الأمكنة و المتمكّنات بالنسبة إليه ـ تعالى ـ على سبيل واحد و ضمير خطاب الجمع ـ إذ ليس يختصّ بأبناء عصر بخصوصه بل بجمع قاطبة أصحاب العصور الخالية و الباقية معاً ـ ينفي التقدّر الزماني و يجعل جميع الأزمنة و المتزمّنات بالقياس إليه ـ سبحانه ـ على نسبة واحدة. فالمعية المثبتة لا هي مكانية و لا هي زمانية بل نسبة إحاطية غير متقدّرة و معية دهرية غير بايدة و زمر قاطبة سواء الإمكان في هذه النسبة كموجود واحد محتشد الأجزاء و باريها ليس بفارقها أبداً و لا يقارنها مقارنة مكانية أو زمانية، كما قال مولانا أميرالمؤمنين و سيّد المرسلين ـ عليه صلوات اللّه و تسليماته ـ: «ليس في الأشياء بوالج و لا عنها بخارج»[۲].[۳]

[۱۳۷] قال[۴]: «تعرض إضافة المجعولية جوهر ذاته»[۵]

أقول: و ذلک حيث إنّ كلّ معلول متفرّع على ذات مبدئه و إن كان أزلياً، بناءً على أنّ العلّة المحوجة إليه هو الإمكان و هو معه أينما كان فيكون بذاته و سنخ حقيقته نعتاً لمبدئه

---

۱. الحديد / ۴.
۲. ق: ـ ثمّ إن تدبّرت في ما للممكن ... لاعنها بخارج.
۳. نهج البلاغة، خطبة ۱۸۶.
۴. ح: قوله؛ ق: أقول.
۵. ق: + في الأعيان؛ و إن لم يكن ذلک على مرتبة ذاته.

ثمّ إنّ تعلّق التأثير به المعبّر عنه بـ«أوجد» فهو سابق على مرتبة ذاته المتقرّرة به و إن كان متأخّراً عن الجاعل و لو بالذات لعدم كونه من الصفات الكمالية بل إنّما له بذاته جمال الأبهىٰ و كمال الأقصىٰ و جلال الأرفع الأعلىٰ.

ثمّ إنّ التأثيرات العديدة و إن كانت متأخّرةً عنه لكن منها معيّنة سرمدية [ق: سرديه] أو دهرية بل كلّ ذرّة من الذرّات الممكنة ـ سواء كانت مجرّدات صرفة أو مادّيات ـ غير متعاقبة بالقياس إليه تعالى.

و أمّا ما قاله نصير الحكماء من إمكان تغيّر الإضافات فهو غير سديد [ق: غير سرير] كما لا يخفى على من له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد [اقتباس من كريمة: ق / ۳۷] ضرورة أنّ الزمان و ما فيه و المكان و [ق: ـ و] ما فيه على سنّة واحدة نظراً إليه و لا يتخصّص بجزء منه دون جزء إلّا مشتركان محبوساً في مطمورة الزمان تعالى اللّه عن ذلک.

و ما وقع عن الحكماء من «أنّ الواجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات» محمول على أنّ الواجب ليس من قبله منتظرات في تأثيره بل لو كان لكان من قبل الممكن و نقصانه حتّى انّ عدم صدور المادّيات و الهيولانيات إلّا في وقت خاصّ عن اللّه ـ تعالى ـ لا يكون لا من قبل ما لها من الإستعداد القائم بالموادّ: «ما أصابک من سيّئة فمن نفسک و ما أصابک من حسنة فمن اللّه».

و فاعله و إضافةً بالقياس إلى جاعله؛ و ذلک على خلاف ما عليه شاكلة الواجب ـ تعالى قدسه ـ لكون جاعليته متأخّرةً عن جوهر ذاته و سنخ تقرّره.

فإن قلت: إنّ المجعولية لمّا كانت من العرضيات المتأخّرة عنها ـ كالموجودية و غيرها ـ فلايكون في مرتبة ذاتها، حيث إنّ المهيّة من حيث هي ليست إلّا هي فكيف يصحّ أن تكون الممكنات بجواهر ذواتها إضافات بالقياس إلى مبدعها؟

قلت: إنّها و إن كانت في تلک المرتبة العقلية متقدّسة عن المجعولية و لكن ذلک بحسب لحظ من لحاظات تلک المرتبة.[1] ألا يرى أنّ المهيّة في اعتبار الخلط و التعرية موجودة في الواقع لارتسامها العقلي لا موجودة بحسب عزل اللحظ عنه؛ فيكون لها في اعتبار واحد عقلي أثران متغايران كما لايخفى على أهل العرفان لا الإعتباران المتغايران و الملاحظتان العقليتان كما توهّمه أقوام من العوامّ.

و من المستبين: أنّ الجاعلية ليست في مرتبة ذات الجاعل الحقّ لكونها صفةً غيركمالية بل إنّما بذاته جمال الأبهىٰ و كمال الأقصىٰ و جلال الأرفع الأعلىٰ؛ فتكون جاعليته متفرّعةً على ذاته متأخّرةً عن تمام حقيقته و كذا مجعولية مجعوله.

و بالجملة: انّ الجاعلية و المجعولية معلولتان لذات الحقّ ـ جلّ و علا ـ مترتّبان عليه فيكونان متأخّرتين عنه على نسبة واحدة.

و أمّا المجعولية فلمّا لم تكن مقيسةً إلى ذات المجعول معلولة لها فيشبه أن تكون معها و لو في لحظٍ مّا.

فقد استبان: أنّه يصحّ القول بذلک على تقدير الذهاب إلى القدم، و أمّا على ما هو الحقّ من الذهاب إلى الحدوث فالأمر فيه أجلىٰ ـ كما لايخفىٰ على الأذكياء ـ لتأخّر جاعليته ـ تعالى قدسه ـ عن ذاته تأخّراً خارجياً غير زماني؛ و إليه الإشارة بقوله ـ دام بقائه ـ: «بل و إنّما عروضها إيّاه من بعد اللاعروض بحسب متن الواقع؛ إذ ليست الإضافات[2]

---

۱. ح: + و ذلک الإعتبار.

۲. ح: ـ الإضافات.

تلحق »[1] فلذا تسمع الرئيس انّه يقول: « الأبديات و ساير الموجودات في حالة واحدة لها أحوال و نسب لبعضها إلى بعض و تلك النسب كلّها موجودة معاً للأوّل. »[2]

و من هيهنا تبيّن حال ما قال نصير الحكماء ـ نوّر اللّه مرقده ـ من تجويز تغيّر الإضافات بالقياس إليه ـ جلّ و علا ـ حيث قال: « و تغيّر الإضافات ممكن » شبه ذهول عن أنّ الواجب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات؛ و ظاهر أنّ الذوات الممكنات و جمل الجايزات جهات ذواته و لو كانت في مرتبة متأخّرة عينية عن ذاته؛ فلايصحّ أن يتطرّق إليها تعاقبٌ و تجدّدٌ حيث إنّ نسبتها إليه نسبة المتغيّر إلى الثابت فيكون دهراً له.

و بالجملة: انّ الوجوب لجمل الصفات الكمالية بالقياس إليه ـ تعالى ـ من المستبينات؛ و أمّا وجوب ما سواها فلعدم تطرّق تعاقبٍ و تجدّدٍ مقيساً إليه ـ سبحانه ـ فأحسن تدبّره.[3]

[۱۳۸] قال[4]: «فكذلك السلب لايتعيّن»[5]

أقول: أي بما هو سلب و إن صحّ ذلك من الإضافة أو من الذهن.

[۱۳۹] قال: «و إن كان بالأوّلية[6] الذاتية في لحاظ العقل»

أقول: فيه إشعار بأنّ صفاته الحقيقية عين ذاته المقدّسة و إلّا لم تكن[7] له أوّلاً ثمّ يتجلّى هو بها ثانياً. فيلزم من ذلك أن يهب الكمال مَن هو عارٍ عنه و إلّا حكاية كون الشيء قابلاً و فاعلاً، فقد علمت حالها سابقاً؛ و قد أشار الشيخ إلى ذلك حيث قال: « إنّ الواجب

---

۱. راجع، ص ۳۰۸. ۲. التعليقات، ۱۲۲.
۳. ق: ـ أقول و ذلك حيث إنّ كلّ معلول ... فأحسن تدبّره. ۴. ح: قوله.
۵. ح: + و بالجملة: انّ السلب بما هو متعدّد متميّز بعض أفراده عن بعض إنّما هو من تلقاء إضافته إلى المسلوبات؛ فيكون تابعةً لها فلايصدق عليه ـ تعالى سبحانه ـ تلك السلوب قبل وجود ما اضيفت هي إليه. نعم إنّه لو كفى لتميّزها تَميّزُ ما اضيفت هي إليه لصحّ صدقها قبل وجودها؛ لانكشافها بوجود مبدئها تعالى قدسه.
۶. تقويم الإيمان: بالأولوية. ۷. ق: لم يكن.

ـ تعالى ـ ليس له حالة منتظرة و إلّا فلايخلو[۱] عن وجود تلك الحال أو عدمه، و لكلٍّ علّة؛ فلم‌يكن واجباً»[۲] انتهى.

و هذا ناظر في صفاته الكمالية و أمّا الأمر في غيرها من الصفات الإضافية فعلي نمط آخر و هو أن لاتكون[۳] زمانية بأن تكون[۴] متعاقبات الوجود و الإنّية؛ و من هـيهنا لاح بطلان ما قيل: «انّ صفاته تعالى[۵] قسمان: الأوّل الصفات الحـقيقية و الثـاني الصـفات الإضافية و التعلّقية، و التغيّر في الصفات الإضافية تغيّراً زمانياً أو ذاتياً غير ممتنع و لا ممنوع؛ إذ[۶] التغيّر في مثل تلك الصفات لايستلزم تغيّراً في الذات أصلاً؛ و أمّا التغيّر في الصفات الحقيقية ـ سواء كان ر..انياً أو ذاتياً ـ ممتنع.»[۷]

و لايخفى: أنّه لوصّح تغيّرٌ بذلک لايكاد يصّح أصلاً عند العقلاء سـيّما انّ الزمـانية يستلزم الجسمانيةَ، تعالى اللّه من ذلک علواً كبيراً؛ فلذا[۸] قال المعلّم الأوّل: «انّ الباري

---

۱. ح: قال: «و إن كان بالأوّلية الذاتية في لحاظ العقل». فقد استبان أنّ صفاته الحقيقية الكمالية عين ذاته القدّوسية و إلّا لكان متعرّياً عنها أوّلاً في الخارج متجلّياً بها ثانياً فيه، و مع ذلک يلزم أن يهب الكمال من هو قاصر عنه تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً. لست أقول استحالة ذلک من طريق آخر و هو انّه يلزم أن يكون الشيء قابلاً و فاعلاً معاً حسب ما أوضحناه سابقاً انّ استحالته متخصّصة في مادّة مخصوصة. فلذا تـرى المـصنّف ـ دام بـقائه ـ قد أعرض عن ذكره هيهنا كشحاً حسب ما سلكه رئيس الصناعة حيث قد استدلّ في بعض أقاويله عـلى أنّ الواجب ليس له حالة منتظرة بقوله: فلايخلو.

۲. قال في النجاة ص ۵۵۳ : « فبين من هذا أنّ الواجب الوجود لايتأخّر عن وجوده وجود منتظر، بل كلّ مـا هـو ممكن له فهو واجب له؛ فلا له إرادة منتظرة و لا طبيعة منتظرة و لا علم منتظر و لا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة.»

۳. ق: لايكون.

۴. ق: يكون.

۵. ح: «فلايخلو عن وجود تلك الحال أو عدمه، و لكلٍّ علّة فلم‌يكن واجباً.» و أمّا وجـوب صـفاته الإضـافية و التعلّقية و بالجملة انّ صفاته الغير الحقيقية يكون نسبتها إليه ـ تعالى ـ نسبة غير زمانية منسلخة عـن عـوارض التجدّد و التعاقب. فقد استبان من سطوع شمس حقيقة الحال بطلان ما ذهب إليـه بـعضهم بـقوله: الحـقّ انّ الصفات.

۶. ق: إذا.

۷. ق: + انتهى.

۸. ح: و أمّا التغيّر في الصفات الحقيقية سواء كان التغيّر ذاتياً أو زمانياً ممتنع. و أنت بشروق سطوع الحقّ الحقيق ترىٰ أنّ القول بجواز تغيّره ـ تعالى قدسه ـ و إن كان في صفات إضافية هو القول بجواز أن يكون زمانياً و هـو يستلزم أن يكون جسمانياً، تعالى عن جملة ذلک علوّاً كبيراً؛ فما هو الحقّ عـند ذلک المـحقّق ليس إلّا عـين الباطل ـ كما لايخفى على الورىٰ ـ و لعمر الحبيب انّ هذا المقال يشارک فساداً لما ذهب إليه بعض المقلّدين للوهم و الخيال من أنّ له ـ سبحانه ـ تقدّماً زمانياً على العالم، تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً؛ و نعم ما.

ـ تعالى ـ عظيم الرتبة جدّاً غير محتاج إلى غيره و لا يتغيّر بسببٍ غيره سواء كان التغيّر زمانياً أو كان تغيّراً بأنّ ذاته تقبل أثراً و إن كان دائماً، و إنّما لايجوز له أن يتغيّر كيف ما كان لأنّ انتقاله انّما يكون إلى الشرّ لا إلى الخير؛ لأنّ كلّ رتبة غير رتبته فهو دون رتبته و كلّ شيء يناله و يوصف به دون نفسه تعالى[١].

هذا ما عليه المشّاؤون من الحكماء و ظنّي انّه أيضاً ممّا عليه الإشراقيّون كما يلوح ممّا ذكره شيخ أتباعهم في المطارحات حيث قال:[٢] «إنّ[٣] المتأخّر بإزاء المتقدّم و كذا «مع»؛ و ليس كلّ شيئين ليس بينهما تقدّمٌ و تأخّرٌ زمانيٌّ هما معاً زمانياً. فإنّ المفارق بالكلّية لايتقدّم على زيد مثلاً[٤] زماناً و لا يتأخّر عنه[٥] و ليس معه بالزمان أيضاً و كذا غيره. فاللذان هما معاً بالزمان يجب أن يكونا زمانيّين، كما انّ اللذين هما معاً في الوضع[٦] و المكان[٧] يجب أن يكونا[٨] مكانيّين»[٩] انتهى كلامه[١٠].

و لعلّه[١١] على محاذاة ما قاله الشيخ[١٢] من أنّ الباري ـ تعالى ـ ليس بزماني و الزمان من مبدعاته؛ و الوهم يقيس ما لايكون في الزمان على ما في الزمان كما مرّ في المكان، و العقل يأبى عن إطلاق التقدّم الزماني عليه، بل ينبغي أن يقال: إنّ للباري ـ تعالى ـ تقدّماً[١٣] خارجاً عن القسمين و إن كان الوهم عاجزاً عن توهّمه أيضاً.

[١٤٠] قال[١٤]: «و قطوف الكثرة»

أقول: قَطَفتُ العنبَ قَطْفَاً، و القِطْفُ بالكسر العنقود و الجمع جاء بالقرآن: ﴿ قُطُوفُها

---

١. ق: ـ تعالى.
٢. ح: دون نفسه تعالى. نعم ما قال أيضاً شيخ الإشراقيّين في كتاب المطارحات.
٣. المطارحات: و.
٤. المطارحات: ـ مثلاً.
٥. المطارحات: ـ عنه.
٦. ق: الموضع.
٧. المطارحات: + هما.
٨. المطارحات: ـ يجب أن يكونا.
٩. مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، ج ١ (كتاب المشارع و المطارحات)، ص ٣٠٧.
١٠. ق: ـ كلامه.
١١. ح: ـ و لعلّه.
١٢. ح: ما عليه شيخ المشّائيّين.
١٣. ق: تعالى للّه ما.
١٤. ح: قوله.

دَانِيَةٌ ﴾[۱].[۲]

[۱٤۱] قال: «عن شوارب القسمة»

أقول: الشوارب مجاري الماء في الحلق[۳].[۴]

[۱٤۲] قال[۵]: «لا في درجة واحدة»

أقول: متعلّق بالسلوب و اللوازم[۶] و الإضافات جميعاً.

[۱٤۳] قال[۷]: «واقعاً[۸] في الأعيان الخارجة»

أقول: تفصيل الكلام في هذا المرام انّ للموجودات الذهنية اعتبارين:

أحدهما: الظلّية الصرفة التي لاتناب التأصّل.

و ثانيهما: الظلّية التي تناب التأصّل.

و ذلک حيث إنّ للوازم المهيّة ـ كالزوجية للأربعة ـ وجوداً في الذهن للأربعة و وجوداً في الذهن للذهن لا للأربعة.

فعلى الأوّل: تكون موجودةً فيه ثابتةً للأربعة ناعتةً لها؛ فتناب التأصّل بوجهٍ مّا.

و على الثاني: تكون[۹] ظلّيةً صرفةً لا ناعتية لها مطلقاً. أمّا بالقياس إلى محلّها ـ أعني الذهن ـ فهو ظاهر حيث إنّ اتّصافه بها يرجع إلى اتّصافه بالعلم بها لا بنفسها؛ و أمّا بالقياس إلى ملزومها ـ أعني الأربعة ـ فكذلک لعدم قيامها بها و انتزاعها عنها حينئذٍ؛ فلايكون للّوازم نيابة للمتأصّلات على هذا التقدير.

---

۱. الحاقّة / ۲۳.
۲. الصحاح، ج ۳، ص ۱٤۱۷.
۳. ح - قال: «عن شوارب القسمة» أقول: الشوارب مجاري الماء في الحلق.
۴. الصحاح، ج ۱، ص ۱۵۴.
۵. ح: قوله.
۶. ح: باللوازم و السلوب.
۷. ح: قوله.
۸. ق و ح: واقعان.
۹. ح: يكون.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّه ـ تعالى قدسه ـ لمّا كان حقيقته نفس إنّيته العينية فإذا تصوّره ذهنٌ مّا بكُنه حقيقته و تمام جوهر ذاته يكون وجوداً ظلّياً يناب التأصّل على الأحرىٰ و إليه الإشارة بقوله ـ الشريف ـ:[۱] «فيكون لا في الأعيان[۲] الخارجة و في الأعيان الخارجة معاً.»[۳]

أقول[۴]: بل يلزم كون المتأصّل عين الظلّي البحت الذي يستلزم اتّصاف الذهن به كما أشار إليه[۵] بقوله: «فيصير ظلّاً للعين قائماً بالذهن».[۶]

هذا ما عليه الحكماء و لعلّ العقل يحكم بما عليه الأشاعرة أيضاً، و ذلک لأنّ[۷] الوجود لمّا كان من لوازم ذاته الحقّة لايصحّ ارتسامه في الذهن[۸] و إلّا لزم كون الأصيل[۹] الخارجي باعتبار تأصّله الخارجي مرتسماً في الذهن للزومه لذاته؛[۱۰] فلايصحّ تخلّفه عنها في أنحاء الوجود و أوعية[۱۱] التقرّر؛ و أنت تعلم أنّ هذا يستقرّ على عرشه إذا ثبت كون الوجود المتأصّل هو من لوازم حقيقته لا مطلق الوجود؛[۱۲] فليتدبّر[۱۳].

---

۱. ق: قال: «واقعان في الأعيان الخارجة» أقول: قد تقرّر أنّ الموجود الذهني قديحذو حذوَ الوجود العيني و قد لايحذو ذلک: لأنّ الموجود الذهني إذا كان من المنتزعات الذهنية و من صفاته القائمة الحادثة له ـ كالعلم بالزوجية مثلاً ـ يكون نائباً مناب التأصّل، و إذا لم‌يكن كذلک فلايناب ذلک أصلاً؛ و أمّا إن كان الذهن منتزعاً [ق: منزعاً] عمّا هو فيه ـ كالزوجية من الأربعة في الذهن مثلاً ـ فإنّه يناب التأصّل أيضاً لكونها منتزعة من الأربعة في الذهن.

و الحاصل: انّ لوازم المهيّة كالزوجية بالقياس إلى الأربعة فإنّها منتزعة عن الأربعة في الذهن فيكون للأربعة في الذهن لا للذهن؛ فيكون نائباً مناب التأصّل نظراً إليها لا إلى الذهن؛ و أمّا إذا كان بالعكس فيكون للذهن لا لغيره بالزوجية لأنّه منتزع من الذهن فيناب التأصّل؛ و أمّا الزوجية المطلقة فلايصحّ أن ينـاب التأصّل لعدم وجودها للذهن و لا لغيره من الملزومات أصلاً؛ فلايناب التأصّل مطلقاً.

ثمّ إنّه ـ تعالى ـ لمّا كان وجوده [ق: وجود و] عين ذاته الحقّة من كلّ جهة فلو ارتسم في ذهنٍ مّا يلزم أن يكون بوجوده العلمي نعتاً له؛ فيلزم من ذلک كون المتأصّل غير المتأصّل؛ لكونه عين ذاته الحقّة كما قلنا؛ و قد أشار إلى ذلک بقوله.

۲. ق: المهيّات.

۳. راجع، ص ۳۱۷.

۴. ح: ـ أقول.

۵. ح: بل يلزم أن يكون المتأصّل الصرف هو الظلّي البحت الذي يستتبع أن يكون الذهن متّصفاً به و إليه الإشارة.

۶. راجع، ص ۳۱۷.

۷. ح: هذا و أمّا الإستدلال على ما عليه معشر الأشعرية فهو انّ.

۸. ح: فلايصحّ أن يرتسم في ذهنٍ مّا.

۹. ح: لزم أن يكون المتأصّل.

۱۰. ح: مرتسماً في الذهن حيث إنّه لازم لذاته الحقّة.

۱۱. ق: أوعيته.

۱۲. ق: ـ التقرّر؛ و أنت تعلم أنّ ... لا مطلق الوجود.

۱۳. ح: تدبّر.

[١٤٤] قال[١]: «فإذن لاتعقل[٢] صورة متقرّرة في ذاته»

أقول: و الحاصل: انّ ما عليه الحكماء الراسخون[٣] انّ العقل البسيط هو[٤] أن يعقل المعقولات على ما هي عليه من مراتبها و عللها[٥] و أسبابها دفعةً واحدةً بلاانتقال في المعقولات من بعضها إلى بعض كالحال في النفس بأن تكتسب علم بعضها من بعض؛ فإنّه يعقل كلّ شيء و[٦] يعقل أسبابها حاضرة معها من ذاته؛ بأن يكون صدور هذه الأشياء عنه؛ إذ له إليها إضافة المبدأ لا بأن يكون تلك فيه حتّى تكون صور هذه الأشياء التي يعقلها متصوّرةً في ذاته و كأنّها أجزاء ذاته بل تفيض عنه صورها معقولة؛ و هو أولىٰ بأن يكون علماً من[٧] تلك الصور الفائضة من عقليته[٨].[٩]

قال[١٠] المعلّم الأوّل:[١١] «الأوّل[١٢] يعقل ذاته ثمّ من ذاته يعقل كلّ شيء؛ فهو يعلم العالم العقلي دفعةً من غير احتياج إلى انفعال و تردّد من معقول إلى معقول و انّه ـ تعالى ـ ليس يعقل الأشياء من الأُمور الخارجة عنه ـ كحالنا عند المحسوسات ـ بل يعقلها بذاته من ذاته؛ و ليس كونه عاقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتّى يكون وجودها قد جعله عقلاً بل الأمر على العكس؛ أي عقله ـ تعالى ـ للأشياء جعلها موجودةً و ليس شيء يكمّله؛ فإنّه الكامل لذاته المكمّل لغيره؛ فلايستفيد وجودها من وجوده كمالاً.»

ثمّ قال: «فيجب أن يكون الواجب الوجود لذاته من ذاته يعقل الأمر الأكمل الأفضل لا من غيره؛ فإذا عقل ذاته بذاته عقل ما يلزمه لذاته بالفعل و عقل كونه و عقل كلّ ما يصدر عنه على مذهب الصدور عنه و إلّا فلم يعقل ذاته بكُنهها.»

و في إلهيات الشفاء[١٣] في فصل نسبة المعقولات إليه، و في ايضاح أنّ صفاته الإيجابية

---

١. ح: قوله.
٢. ق: لاتتقبل.
٣. ح: قوله: «فإذن لاتعقل صورة في ذاته» و نعم ما قال رئيس الصناعة.
٤. ق: ـ هو.
٥. ق: عللاً.
٦. ق: ـ و.
٧. ق: ـ من.
٨. ق: عقلية.
٩. ح: + انتهى كلامه على محاذاة ما عليه.
١٠. ح: ـ قال.
١١. ح: + بقوله.
١٢. ق: ـ الأوّل.
١٣. ح: و قد ذكر أيضاً رئيس الصناعة في إلهيات شفائه.

و السلبية لاتوجب في ذاته كثرةً، و أنّ له البهاء الأعظم و الجلال الأرفع و المجد الغير المتناهي، و في تفصيل حال اللذّة العقلية:[۱] «ثمّ يجب أن يعلم أنّه إذا قيل عقل للأوّل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس، و أنّه ليس فيه اختلاف صور مترتّبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس؛ فهو لذلك يعقل الأشياء دفعةً واحدةً من غير أن يتكثّر بها في جوهره أو تتصوّر حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها معقولة هو أولىٰ بأن يكون عقلاً من تلك الصور[۲] الفائضة عن عقليته؛[۳] لأنّه يعقل ذاته و أنّه[۴] مبدأ لكلّ[۵] شيء؛ فيعقل[۶] من ذاته كلّ شيء»[۷] هذا كلامه؛ و ليس السرّ في الحكم باستحالة أن يكون علمه ـ تعالى قدسه ـ بالأشياء بارتسام صورها فيه ـ جلّ و علا ـ إلّا ما علمت بعين العيان.[۸]

فإن قلت: إنّ الظاهر من كلام الرئيس في كتاب[۹] الإشارات هو انّ[۱۰] علمه ـ تعالى ـ[۱۱] بالأشياء من جهة[۱۲] قيام صورها به حيث قال:[۱۳] «انّه لمّا كان يعقل[۱۴] ذاته بذاته ثمّ يلزم قيّوميّته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جائت الكثرة لازمة متأخّرة لا داخلة في الذات مقوّمة لها،[۱۵] و جائت أيضاً على ترتيب؛ و كثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لاينثلم[۱۶] الوحدة و الأوّل تعرض[۱۷] له كثرة لوازم إضافية و غير إضافية و كثرة سلوب، و

---

۱. ح: + بقوله.
۲. ق: الصورة.
۳. الشفاء: + و.
۴. ق و ح: ـ و أنّه.
۵. الشفاء: كلّ.
۶. ق و ح: فيتعقّل.
۷. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع) صص ۳۶۲ ـ ۳۶۳.
۸. ق: ـ هذا كلامه ... بعين العيان.
۹. ق: ـ كلام الرئيس في كتاب.
۱۰. ح: الإشارات كون.
۱۱. ح: ـ تعالى.
۱۲. ح: من تلقاء.
۱۳. ح: + و لا شبهة في اعتماده على هذا الكتاب غاية الإعتماد حسب ما أشار إليه أوّلاً بقوله: «أيّها الحريص على تحقيق الحقّ! فإنّي مهدٍ إليک في هذه الإشارات» و آخراً في آخره أيضاً بقوله: «أيّها الحريص إلى تحقيق الحال! إنّي قد محضت لک في هذه الإشارات عن زبدة الحقّ» و ذلک حيث قال: «وهم و تنبيه: و لعلّک تقول إن كانت المعقولات لاتتّخذ بالعاقل و لا بعضها مع بعض لما ذكرت» ثمّ قد سلمت أنّ واجب الوجود يفيض عنه كلّ شيء فليس واحداً حقّاً بل هناک كثرة؛ فيقول.
۱۴. الإشارات و التنبيهات: تعقل.
۱۵. ق و ح: ـ لها.
۱۶. الإشارات و التنبيهات: لاينثلم.
۱۷. ق و الإشارات: يعرض.

بسبب ذلک کثرة الأسماء[۱] لکن لا تأثیر لذلک[۲] في وحدانیة ذاته.»[۳] هذا کلامه.[۴]

قلت: إنّک بما علمت ما هو الحقّ من کلامه حسب ما نقلناه غیر مرّة و کلام المعلّم الأوّل أیضاً مع مساعدة رؤساء الصناعة لها في ذلک فیشبه أن یتوجّه باطنک الملکوتي و سرّک العرشي إلی ما هو الحقّ المکنون في کلامه هیهنا و ذلک بأن تعرف أنّ الفرق بین تعقّل الکثرة نفسها و بین تحصّلها في ذواتها لیمکنک أن تحکم بأنّ کون الأشیاء بالإعتبار الأوّل بذاته لذاته لاینافي أن تکون هي بحسب أنفسها مباینةً له.

و بعبارة اُخری: انّ کون الأشیاء بحسب وجودها العلمي هو ذاته ـ سبحانه ـ علی ما إلیه الإشارة بقول المعلّم الثاني: «و هو الکلّ في وحدة» لاینافي أن تکون هي باعتبار آخر مباینة لذاته جلّ و علا.

و بالجملة: انّه أراد من قوله: «أن یعقل الکثرة» أنّه یعقلها بحسب وجودها العیني بل إنّه یعقلها بتعقّل ذاته و إن کانت تلک المعقولات المتکثّرة بوجوداتها العینیة متأخّرة عن ذاته؛ و لایلزم من اتّحادها معه بوجودها العلمي أن تکون تلک الکثرة داخلةً في ذاته مقوّمةً لها، بل جائت تلک الکثرة بوجوداتها في أنفسها أیضاً علی ترتیب.

و لاینثلم وحدته، کیف و انّ الأوّل تعرض له لوازم إضافیة کإیجادیة زید و عمرو و غیرهما و تقوم به؟ فلاتنثلم وحدته لعدم کون تلک الإضافات في مرتبة واحدة عقلیة و إن کانت دفعةً واحدةً دهریةً.

فقد استبان لک بما علمت من الفرق بین الأشیاء بوجودها العلمي و بینها بوجودها العیني سرّ ما تسمع انّ الأعیان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود و ان کان ما شمّت رائحة الوجود إلّا الأعیان الثابتة؛ و ذلک حیث إنّ الجزء الأوّل منه محمول علی وجوداتها في حدّ أنفسها و الجزء الثاني علی وجوداتها العلمیة؛ أي ذات مبدئه تعالی قدسه.[۵]

---

۱. ق و ح: أسماء. ۲. ق: کذلک.

۳. الإشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۳۰۳. ۴. ق: ـ هذا کلامه.

۵. ق: قلت: إنّ للأشیاء وجودین: علمیاً و عینیاً و کونها علی الأوّل ذاته بذاته لاینافي کونها باعتبار آخر مباینة

←

و ما قيل من:[۱] «أنّ الموجودات أزلية أبدية لايعتريها شوب تغيّرٍ و لا تبدّلٍ»[۲] محمولٌ على وجودها العلمي.

قال الشيخ[۳] في كتاب[۴] التعليقات:[۵] «فإذا صحّ في العقل الذي بالقوّة أن يقال إنّه كلّ شيء[۶] بمعني أنّ في قوّته أن يعقل المعقولات إلى ما لا[۷] نهاية فكذلك يصحّ في الذي هو بالفعل أنّه كلّ شيء بمعنى[۸] أنّه يعقل المعقولات بالفعل بلا نهاية؛ فهو يعقل الأشياء الغير المتناهية[۹] لأنّه سبب كلّ معقول، و المعقولات صادرة عنه على مراتبها و اختلافِ أحوالها من الأبدية و الحادثية[۱۰] و القارّية و غير القارّية؛[۱۱] فهي كلّها حاصلة له بالفعل، و هذا كما تقول[۱۲]: إنّ الأشياء الموجودة دائماً و الموجودة في وقت بعد وقت و الشيء المنقضي شيئاً فشيئاً كالزمان و الحركة.»[۱۳]

ثمّ قال: «كلّها بالإضافة إليه موجودة و حاصلة بالفعل؛ لأنّه سبب وجودها و مبدأ الأسباب التي توجد عنها، و هو يعقل ذاته و[۱۴] لوازمه».[۱۵]

و قال أيضاً في هذا الكتاب:[۱۶] انّ «الأوّل بسيط في غاية البساطة و التجرّد[۱۷]، متنزّه[۱۸]

←

لذاته. فقوله: «أن يعقل [ق: أن نعقل] الكثرة» انّه يعقل الكثرة الخارجية بتعقّل ذاته القدسية و إن كانت بوجوداتها العينية متأخّرة عن ذاته؛ و لايلزم من تعقّله بذاته لهاكونها داخلةً في ذاته مقوّمةً لها و إن كانت تلك كثرة في ذاتها مترتّبة كالإضافات و الإيجادات؛ فلاتنثلم وحدته الحقّة لعدم كونها في مرتبة واحدة و إن كانت دفعةً واحدةً غير زمانية؛ و «الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود و أن لم تشمّ رائحة الوجود إلّا الأعيان الثابتة» محمول على تلك الأشياء باعتبار وجودها العملي و العيني.

۱. ح: ذات مبدئه تعالى قدسه؛ تدبّر تارةً أُخرى ليظهر لک سرّ ما تسمع.

۲. ح: + و أمثال ذلک أكثر من أن تحصىٰ مع أنّه صرّح هو بنفسه على ما هو المرام في أمثال هذا الكلام.

۳. ح: ـ محمول على وجودها العلمي قال الشيخ.

۴. ق: ـ كتاب.

۵. ح: + بقوله.

۶. التعليقات: + و.

۷. ق: ـ لا.

۸. التعليقات: ـ بمعني أنّ في قوّته ... بالفعل انّه كلّ شيء بمعني.

۹. التعليقات: غير المتناهية.

۱۰. التعليقات: الحادثة.

۱۱. التعليقات: القارّة و غير القارّة؛ ق: القادرية و غير القادرية.

۱۲. ق: نقول.

۱۳. التعليقات، ص ۲۸.

۱۴. التعليقات: + لوازم.

۱۵. التعليقات، ص ۲۸.

۱۶. ح: + بقوله.

۱۷. التعليقات: التحدّد.

۱۸. التعليقات: منزّه.

الذات عن أن تلحقها مهيّة[١] أو حُلية أو صفة جسمانية أو عقلية، بل هو صريح ثبات على وحدة و تجرّد[٢] »[٣]

و قال بعض القدماء من الحكماء:[۴] « إنّ مالك الأشياء هو الأشياء كلّها؛ إذ علّة كونها بأنّه فقط و علّة شوقها إليه و هو خلّاق الأشياء كلّها و ليس فيه شيء. »

ثمّ نعود إلى الرأس[۵] فنقول: إنّه ـ تعالى قدسه[۶] ـ لمّا كان جميع الأشياء بـالإنكشاف العلمي ـ لا بحسب وجودها العيني ـ[۷] فلايلزم تكثّره[٨] بذاتـه و لا مـحلّيته[٩] للكـثرة؛ و إليه أشار[١٠] بقوله: « جائت الكثرة لازمة متأخّرة لا داخلة في الذات ».

و أمّا قوله: « و الأوّل تعرض له كثرة لوازم »[١١] إشارة إلى صـفاته[١٢] الغـير الحـقيقية كالإضافات و لكن على ترتيب[١٣] ذاتي بينها لا عيني[١۴]، كما أشار إليه حيث قال:[١۵] « و جائت أيضاً على ترتيب ».[١۶]

ثمّ إنّ شيخ أتباع الرواقيّين قد نسب ذلك إلى الحكـماء المشّـائين حـيث قـال:[١٧] « المشّاؤون و أصحابهم قالوا: علم الواجب ليس زائداً عليه بل هو عدم غيبته عن ذاته المجرّدة[١٨] و به يعلم الأشياء كلّها و وجود الأشياء عين علمه بها » انتهى.

و قد أخذه ممّا عليه المشّاؤون سيّما الرئيس حيث يقول:[١٩] « انّ الواجب[٢٠] يعقل[٢١]

---

١. ق و ح: هيئة.
٢. التعليقات: التحدّد.
٣. التعليقات، ص ٣٣.
۴. ح: على وحدة و تجرّد. و قد ذكر بعض شركائه في صناعته.
۵. ح: و ليس فيه شيء. و لنرجع إلى ما كنّا فيه.
۶. ق: ـ قدسه.
۷. ق: ـ لا بحسب وجودها العيني.
٨. ح: فلايلزم أن تكون متكثّرةً.
٩. ح: و لا محلاً.
١٠. ح: الإشارة.
١١. ق: + أقول.
١٢. ح: الصفات.
١٣. ق: الترتّب.
١۴. ق: ـ لا عيني.
١۵. ح: و إليه الإشارة بقوله.
١۶. ح: + إلى آخره.
١٧. ح: « و جائت أيضاً على ترتيب » إلى آخره. فلذا تسمع صاحب كتاب الإشراق إنّه يقول.
١٨. ق: المجرّد.
١٩. ح: « ... عين علمه بها ». هذا كلامه. فقد استبان من تضاعيف الكلام سرّ ما عليه رئيس الصناعة و شركائه في الصناعة و قد ذكر في بعض أقاويله من المقال بحيث لايبقي للمناقشة من المجال.
٢٠. التعليقات: ـ انّ الواجب.
٢١. التعليقات: هو يعقل.

الأشياء لا على أنّها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن، بل على أنّها تصدر عن ذاته و انّ ذاته سبب لها»[۱] و حيث يقول:[۲] «انّ[۳] وجوده مباين لساير الوجودات و تعقّله مباين لساير التعقّلات؛ فإنّ تعقّله على أنّه عنه؛ أي على أنّه مبدأ فاعلي له؛ و تعقّل غيره على أنّه فيه؛ أي على أنّه مبدأ قابلي له[۴]» و نظائره[۵] أكثر[۶] من أن يحصى.[۷]

و قد تصدّينا في رفع[۸] المنافاة بين ما وقع عنه في الشفاء و التعليقات و بين ما في الإشارات على نمط آخر، بحيث يندفع ما أورد عليه الفاضل الخفري و العلّامة الدواني من كون الشيخ على تحيّرٍ و تناقضٍ.[۹]

ثمّ إنّ صاحب الإشراق لمّا أورد ما عليه المشّاؤون فقد أورد عليهم ما لا يرد عليهم بما قرّرناه و ذلک حيث قال:[۱۰] «إن علم ثمّ لزم من العلم شيء فيتقدّم العلم على الأشياء و على عدم الغيبة عن الأشياء؛ فإنّ عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحقّقها[۱۱]، و كما انّ معلوله[۱۲] غير ذاته فكذلک العلم بمعلوله[۱۳] غير العلم بذاته؛ لوجوب مغايرة العلم بأحد المتغايرين[۱۴] للعلم بالمغاير[۱۵] الآخر.[۱۶]»

ثمّ قال: «و أمّا ما يقال من[۱۷] أنّ علمه بلوازمه[۱۸] منطوٍ في علمه بذاته فكلام[۱۹] لا طائل تحته. فإنّ علمه عندهم سلبي[۲۰] فكيف يندرج العلم بالأشياء في السلب؟ و التجرّد عن

---

۱. التعليقات، ص ۱۵۳.
۲. ح: و قال فيه أيضاً.
۳. التعليقات: ـ انّ.
۴. ق و ح: ـ له.
۵. ح: و نظائر هذا.
۶. ق: أكبر.
۷. ح: + حسب ما سيذكره المصنّف ـ دام ظلّه ـ و إن لجّ لاجّ في كون مقصود الرئيس في إشاراته ذلک، فعلى تقدير تسليم ذلک مع كونه صريح المكابرة و العناد و الميل عن الحقّ و الإلحاد؛ فانادي بلسان الحال بحول اللّه الملک المتعال: «إنّي لست ممّن يؤمن بما بين دفّتيها» نداءً عليّاً و اُرتّل هذا المقال ترتيلاً.
۸. ق: وقع.
۹. ح: ـ و قد تصدّينا في ... على تحيّرٍ و تناقضٍ.
۱۰. ح: ثمّ قال صاحب الإشراق متّصلاً بما نقلناه عنه فيقال عليهم.
۱۱. ق: لحقها.
۱۲. ق: معلولة.
۱۳. ق: بمعلولة.
۱۴. ق: المتقايرين.
۱۵. ق: ـ بالمغاير.
۱۶. حكمة الإشراق: ـ لوجوب مغايرة ... الآخر.
۱۷. الحكمة الإشراق: ـ من.
۱۸. ق: عوازمه.
۱۹. ق: فكام؛ حكمة الإشراق: كلام.
۲۰. حكمة الإشراق: فإنّ علمه سلبيّ عنده.

المادّة سلبي، و عدم الغيبة أيضاً سلبي؛ فإنّ عدم الغيبة لايجوز أن يعنى به الحضور؛ إذ الشيء لا يحضر عند ذاته؛ فإنّ الذي حضر غير مَن يكون عنده الحضور؛ فلا يقال إلّا في شيئين، بل أعمّ، فكيف يندرج العلم بالغير في السلب؟[۱]

ثمّ الضاحكية شيء[۲] غير[۳] الإنسانية. فالعلم بها[۴] غير العلم بالإنسانيه»[۵] انتهى كلامه.[۶،۷]

و أنت تعلم[۸] أنّ ذاته ـ سبحانه[۹] ـ و إن كانت مباينةً لذات الأشياء[۱۰] لكنّها لمّا كانت منه شيئيتها و حقيقتها[۱۱] يكون العلم بها من تلقاء[۱۲] ذاته أقوىٰ من العلم بها حين حضورها بين يديه.[۱۳،۱۴]

﴿سَنُقْرِئُكَ فَلاتَنْسَىٰ[۱۵]﴾[۱۶] إشارات نورية و رشحات قدّوسية[۱۷] تتخلّص عن[۱۸] ظلمة الجهالات و دناسة الخطيئات و اللّٰه وليّ الباقيات الصالحات؛ و من هنالك قيل:[۱۹] إنّ العلم هناك في شيئية المعلوم أقوىٰ من المعلوم[۲۰] في شيئية نفسه؛ فإنّه مشيّء الشيء و محقِّق الحقيقة، و الشيء مع نفسه بالإمكان فإنّه بين أن يكون و بين أن لايكون، و مع مشيِّئية بالوجوب، و تأكّد الشيء فوق الشيء فإنّه الشيء و يزيد؛ و إذا كان ثبوت نفس[۲۱] الشيء عند العالِم حضوراً؛ فثبوت ما هو أولىٰ به من نفسه أولىٰ بذلك.

و بالجملة: انّ ما تلوناه[۲۲] هو أقصىٰ مراتب العرفان و أبهىٰ درجات الرضوان و أسنىٰ

---

۱. ق و ح : ـ و التجرّد ... في السلب؟
۲. ق و ح: ـ شيء.
۳. ق: الضاحكة ميز.
۴. ق و ح : به.
۵. مجموعۀ مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲ (حكمة الإشراق)، ص ۱۵۱.
۶. ق: ـ كلامه.
۷. ح: + ذهولاً عن.
۸. ح: ـ و أنت تعلم.
۹. ق: ـ سبحانه.
۱۰. ح: لذوات الممكنات.
۱۱. ح: لكنّها لمّا كان مشيّء شيئيتها و محقِّق حقيقتها.
۱۲. ق: ـ تلقاء.
۱۳. ق: ـ بين يديه.
۱۴. ح: + و ستأتي.
۱۵. ح: ـ سنقرئك فلاتنسىٰ.
۱۶. الأعلى / ۶.
۱۷. ح: رموز قدسية.
۱۸. ق: من.
۱۹. ح: الباقيات الصالحات؛ فلذا تسمع.
۲۰. ق: العلوم أقوىٰ من العلوم.
۲۱. ق: ـ نفس.
۲۲. ح: انّ ما يتلىٰ عليک من حقيقة الحال.

طبقات الإيمان و به[۱] ينكسر مكيال الظنّ و الحسبان لكـونه أرفـع و أقـدس[۲] مـن أن يصل إلى سرادقات مجده[۳] المحبوسون في سجن الزمان[۴] و المسجونون فـي وراء سـدّ إسكندر العرفان و البرهان،[۵] بل[۶] إنّما تيسّر تصوّر[۷] ذلک لمَن نهض طائر همّته مِن أوكاره الناسوتية و وصل[۸] إلى فضاء القدس بالتجلّيات[۹] الشوقية القدّوسية[۱۰] لا مَن احتوت[۱۱] عليه خنادس الضلال و لعبت بهم أمراض الإعتلال؛ و تمام تحقيقه في شـرحـنا عـلى إلهيات كتاب الشفاء ﴿وَ ذَلِکَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[۱۲].[۱۳]

[۱٤٥] قال[۱٤]: «**بحسب نفسها المرسلة**»

أقول: أمّا اتّصاف الهيولى بالصورة[۱۵] مع استغنائها[۱۶] عن الهيولى بحسب[۱۷] الطـبيعة المرسلة فباعتبار الصورة الشخصية لا مطلقاً.[۱۸]

[۱٤٦] قال[۱۹]: «**من حيث خصوص ارتسامها**»

أقول: يعني[۲۰] انّه إذا ارتسمت الحقائق في الأذهان يكون بخصوصية ارتسامها الذهني مستتبعاً لأن تصف هي بالكيفيات النفسانية التي يطلق عليها تارةً العلم و أُخرى عـلى

---

۱. ح: و هيهنا.
۲. ح: ـ و أقدس.
۳. ق: مجدد؛ ح: يصل إلى صُقعه.
۴. ق: محبوسون في مطمورة.
۵. ق: ـ و البرهان.
۶. ح: البرهان كيف لا و.
۷. ق: ـ تصوّر.
۸. ق: صعد.
۹. ق: بدرج التجلّيات.
۱۰. ح: الشوقية الربوبية.
۱۱. ق: احتوت.
۱۲. المائدة/ ۵۴.
۱۳. ح: ـ و تمام تحقيقه في ... من يشاء.
۱۴. ح: قوله.
۱۵. ح: + الجرمية.
۱۶. ح: غنائها.
۱۷. ق: عن الهيولى بما من.
۱۸. ح: بحسب طبيعتها المرسلة فعلى شاكلة أُخرى فتدبّر.
۱۹. ح: قوله.
۲۰. ح: بالجملة.

تلک الصور المرتسمة بما هي مرتسمة فيها.[١]

و بعبارة أُخرى: انّ العلم يطلق[٢] تارةً و يراد بها الصورة الحاصلة من الشيء المدرَک في القوّة العاقلة، و أُخرى[٣] على الهيئة القائمة بها بحسب ارتسام تلک الصورة[٤] فيها.

قال بهمينار في التحصيل[٥]: «انّ العلم عرضٌ به[٦] يعلم الشيء،[٧] بل العلم و المعلومية[٨] نفس انتقاش ذلک الأمر في الذهن.»[٩]

ثمّ إنّ هيهنا إشكالاً و هو انّ العلم يطلق تارةً و يراد به أنّه من مقولة الكيف[١٠] و تارةً أنّه من مقولة المعلوم و تارةً من مقولة[١١] الإضافة.

فالحقّ: أنّه لا منافاة بين هذه الأقاويل بعد ما حقّقناه في ساير تعاليقنا؛ فجدير بنا لو أشرنا إلى ذلک بوجهٍ مّا؛ فنقول: انّ العلّامة الدواني قد حقّق في حاشيته[١٢] القديمة: «انّه

---

١. ق: يعني أنّ الحقائق إذا ارتسمت في الأذهان يكون ذلک باعتبار خصوصياتها الإرتسامية لا مطلقاً؛ فتصف بالكيفيات النفسانية التي مطلقاً عليها العلم تارةً و على ذي الصورة.

٢. ق: مطلقاً.

٣. ق: و تارةً.

٤. ق: القائمة بها من حيث ارتسامها.

٥. ح: تلک الصورة فيها و إليه الإشارة بما ذكره صاحب التحصيل فيه.

٦. ق: ـ به.

٧. هذه العبارة بظاهرها تدلّ على أنّ بهمنيار ذهب إلى أنّ العلم عرض يعلم به الشيء ولكن بعد المراجعة إلى كتابه التحصيل يعلم أنّه نقل هذا من البعض و ذهب نفسه إلى أنّ العلم و المعلومية عين انتقاش ذلک الأمر في الذهن. و إليک عبارته في التحصيل [ص ٤٩٨]: «و متىٰ فرض الشعور بالشيء غير نفس وجوده فيه تسلسل إلى غير نهاية؛ لأنّ الإدراک لامحالة انفعالٌ مّا أو أثرٌ مّا. فإن فرض الشعور بالشيء حالة تتبع وجوده في الذهن أو الحسّ كان الكلام باقياً؛ لأنّ الشعور به يجب أن يكون بانفعالٍ أو تأثّرٍ عنه و يلزم منه محال آخر، و هو أنّه يلزم أن يكون العلم به شيئاً غير نفس انتقاشه و يكون الكلام في العلم بالعلم كالكلام في ذلک المعلوم؛ فيتسلسل و يلزم ما يلزم القوم الذين قالوا: إنّ العلم عرض به يعلم الشيء، بل العلم و المعلومية نفس انتقاش ذلک الأمر في الذهن.»

٨. ق: المعلومه.

٩. ح: + و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ المصنّف ـ دام بقائه ـ قد أشار هيهنا إلى دفاع شُبَهٍ قد نشأت من اشتراک اللفظ:

منها: القول بأنّ العلم من مقولة المعلوم تارةً و أُخرى من مقولة الكيف.

و منها: القول بأنّ التصوّر يتعلّق بالتصديق فيتّحد به تارةً و أُخرى انّه لايتعلّق به لمباينته معه.

و وجه الدفع: انّ العلم الذي يكون من مقولة المعلوم و يتعلّق بالتصديق هو العلم بالمعنى الأوّل و الآخر بالمعنى الأخير؛ و سيجيىء في متن الكتاب إليه إشارات أيضاً. فقد انكشف لک علّية الحال و اندفع به كثير من الإشكال بعون الواهب المتعال.

١٠. ق: ـ الكيف.

١١. ق: بقوله.

١٢. ق: حاشية.

يشكل عدّ العلم من مقولة الكيف. فـإنّ المـتأخّرين يـجعلون الجـوهر و العـرض مـن أقسام ممكن الوجود في الخارج ممّا لايمكن وجوده في الخارج، لايكون عرضاً عندهم. اللّهمّ إلّا أن يقال إيّاه من مقولة الكيف بطريق المسامحة و تشبيه الأُمور الذهنية بالأمور العينية» انتهى كلامه.

و لايخفى: أنّ هذا خارج عن الإنصاف بعد ما علمت سابقاً من أنّ مناط الجوهرية و العرضية هو سنخ الطبيعة بما هي هي سواء كان في الأذهان أو في الأعـيان لا الوجـود الخارجي فيهما أو مطلق الوجود في الثاني دون الأوّل، كما ذهب إلى الأوّل من هـذين الإحتمالين العلّامة الدواني و إلى الأخيرة منهما السيّد السند.

قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء: «انّ الإنسان[۱] إنّما هو جوهر لأنّه إنسان لا لأنّه موجود في الأعيان نحواً من الوجود؛ و إذا كان جوهراً لأنّه إنسان فما[۲] لحقه من اللواحق ـ أعني مثل[۳] الشخصية و العموم و أيضاً مثل الحصول في الأعيان أو التقرّر[۴] في الذهن ـ فهي أُمور تلحق جوهراً، و لواحق الجوهر لوازم و أعراض لاتبطل معها جوهريته فتبطل ذاته؛ فتكون قد لحقت غير الجوهر؛ إذ الجوهر قد بطلت ذاته.[۵]»[۶]

ثمّ قال: «فإذن الأشخاص في الأعيان جواهر و المعقول الكـلّي أيـضاً جـوهر؛ إذ[۷] صحيح عليه أنّه مهيّة حقّها في الوجود في الأعيان أن لايكون[۸] في الموضوع[۹]، ليس لأنّه معقول الجوهر؛ فإنّ معقول الجوهر ربّما شكّ[۱۰] في أمره فظنّ أنّه علم و عرض، بل كونه علماً أمر عارض[۱۱] لمهيّته و هو العرض، و أمّا مهيّته فمهيّة الجوهر، و للمشارك للجوهر مهيّة جوهر أيضاً.[۱۲]»[۱۳]

---

۱. الشفاء: فالإنسان.
۲. ق: ممّا.
۳. ق و ح: ـ مثل.
۴. ق و ح: التصوّر.
۵. ق و ح: ـ إذ الجوهر قد بطلت ذاته.
۶. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثالثة، الفصل الأول) ص ۹۴.
۷. ق و ح: ـ إذ.
۸. الشفاء: أن لاتكون.
۹. ق و ح: + إليه.
۱۰. الشفاء: شكك.
۱۱. الشفاء: عرض.
۱۲. الشفاء: والمشارک للجوهر بماهيته جوهر.
۱۳. الشفاء (ج ۱، المقولات، المقالة الثالثة، الفصل الأوّل) ص ۹۵.

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ ما ذكره بقوله: «انّ المتأخّرين يجعلون» قد أخرج الشيخ عنهم مع أنّه منهم، كما قال الشارح المحقّق للإشارات في خطبة شرحه بقوله: «كان من المتأخّرين فائزاً بالحدس الصائب و النظر الثاقب»[1]

و لعلّ ما ذكره منه انّ المتأخّرين يجعلون مبنى[2] على العلماء المتأخّرين من الشيخ كالمحقّق و الشارح الجديد و القديم و ما يضاهيهم، و من البيّن أنّهم ليسوا من الحكماء لكن يصحّ حكمه بأنّ المتأخّرين كذا.

ثمّ إنّ المعلّم الثاني جمع بين الرأيَين [و] ذكر: «ألا ترى[3] أنّ الشخص الواحد -كسقراط مثلاً- يكون داخلاً تحت الجوهر من حيث هو إنسان، و تحت الكمّ من حيث هو ذو مقدار،[4] و تحت الكيف من حيث هو أبيض أو فاضل أو غير ذلک،[5] و في المضاف من حيث هو أب أو أبن، و[6] في الوضع من حيث هو جالس أو متّكىء[7]»[8] انتهى.

و هو صريح في جواز كون العلم من مقولة المعلوم بالذات مع كونه تحت مقولة الكيف و الإضافة و الإنفعال[9] بالعرض.

لستُ أقول ذلک بالمجاز بل بالحقيقة[10] و إن لم يكن شيء منها ذاتياً مقوّماً له. ألا ترى أنّ جملة المقولات يقال عليها الموجود -[11] و مع كونه مقوّماً لها- قولاً على سبيل الحقيقة؟

قال الشيخ في قاطيغورياس كتابه الشفاء: «انّ[12] الأُمور التي لها إلى الكيفية نسبة ما كانت هذه الأُمور جواهر و كمّيات عرض لهما نسبة إلى الكيفيات؛ فتكون الجواهر و

---

١. في الإشارات و التنبيهات [ج ١، ص ١] قال الشارح: «و كما أنّ الشيخ الرئيس أبا علي الحسين ابن عبداللّه ابن سينا -شكر اللّه سعيه- كان من المتأخّرين مؤيّداً بالنظر الثاقب و الحدس الصائب.»

٢. ق: + مبنى.

٣. ق: - ألا ترى.

٤. ق: من حيث هو مقدار.

٥. ق: - أو فاضل أو غير ذلک.

٦. ق: أو.

٧. ق: من حيث هو مكنّ أو الجالس.

٨. الجمع بين رأيى الحكيمين، ص ٨٦.

٩. ق: الإنفصال.

١٠. ق: الحقيقة.

١١. ق: + و.

١٢. الشفاء: و.

الكمّيات تدخلان في مقولة غير مقولتهما بسبب عارض[۱] يعرض لها؛ فيكون دخولها في تلك المقولة بالعرض؛ و ما دخل في مقولة بالعرض[۲] فليست المقولة جنساً له و لا هو نوع من المقولة.

و إنّما يأخذ المقولات في هذا الموضع على أنّها أجناس و إنّما يبحث عن دخول الأشياء على أنّها أنواع لها؛ و أمّا على سبيل غير ذلك فلايمنع أن يدخل بعض أنواع مقولة في مقولة أُخرى. »[۳]

و أيضاً قد ذكر هنالك: « فينبغي أن تعلم أوّلاً أنّ ظنون هؤلاء المتخلّفين بأنّ الشيء يدخل في مقولات شتّىٰ ظنون فاسدة؛ و ذلك لأنّ[۴] لكلّ شيء مهيّةً و ذاتاً واحدةً و إن كانت[۵] له أعراض شتّىٰ[۶]؛ و يستحيل أن تكون المهيّة و الذات الواحدة ـ من حيث هي تلك الذات و المهيّة ـ تدخل في مقولةٍ مّا و في مقولة أُخرى ليست هي؛ لأنّها إن تقوّمت في ذاتها بأنّها جوهر امتنع أن يتقوّم[۷] بأنّها ليست بجوهر. فإن دخلت في مقولة بذاتها و دخلت في أُخرى بالعرض فلم تدخل في الأُخرى دخولَ النوع في الجنس. لأنّ الأمر الذي بالعرض لا يتقوّم به[۸] جوهر الشيء و ما لا يقوّم جوهر الشيء لايكون جنساً له، و ما لا يكون جنساً[۹] للشيء لايكون مقولة تشمله. »[۱۰]

و أيضاً ذكر: « إنّا نعلم أنّ المقولات متباينة و أنّه لايصحّ أن تحمل مقولتين معاً على شيء واحد حملَ الجنس حتّى يكون الشيء يدخل من جهة مهيّة في مقولتين، و إن كان قد يدخل في مقولة بذاته و في الأُخرى على سبيل العرض. »

ثمّ قال: « و قد فرغنا في ما سلف عن هذا. ثمّ إنّ هذا الحدّ لايمنع العقلَ مطابقته[۱۱]

---

۱. ق و ح: ـ لها نسبة إلى الكيفيات ... بسبب عارض. ۲. ق و ح: ـ بالعرض.
۳. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقالة الثانية، الفصل الثالث) صص ۶۸ ـ ۶۹.
۴. الشفاء: أنّ. ۵. ق و ح: كان.
۶. ق و ح: تترى. ۷. الشفاء: تُقَوَّم.
۸. الشفاء: لا يقوِّم. ۹. ق و ح: ـ له و ما لايكون جنساً.
۱۰. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقالة الثانية، الفصل الرابع) صص ۷۷ ـ ۷۸.
۱۱. ق : مطابقة.

أموراً[1] تدخل في مقولات أُخرى »[2] انتهى.

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ ما وقع عن الحكماء تارةً أنّ العلم من مقولة المعلوم و تارةً من مقولة الكيف و أُخرى أنّه من مقولة الإضافة و أُخرى أنّه من مقولة الفعل أو الإنفعال صحيح جدّاً لا منافاة بينها؛ لجواز عروض مقولات شتّىٰ لحقيقةٍ مّا جوهريةٍ.

فقد انصرح: أنّه يصحّ أن يكون العرض تحت هذه المقولات بالذات و إن لم يكن من قبيل دخول الأنواع تحت الأجناس و لكن من قبيل دخول الشيء الواحد تحت العرضيات الصادقة عليها بالذات و إن كان ذلک في مرتبة متأخّرة عن مرتبة ذواتها و إن يصحّ أن يدخل تحت إحدىٰ المقولات دخولَ النوع تحت جنسه.

و انّ المتأخّرين لمّا لم يحصلوا المراد على ما قرّرنا ذهبوا إلى المنافاة بين هذه الآراء ظنّاً منهم أنّ مراد القوم من ذلک دخولُه تحت تلک المقولات دخولَ النوع تحت الأجناس، و ليس الأمر على ما ظنّوا.

ثمّ إنّ العلّامة الدواني قال ـ بعد ما نقلنا عنه ـ: « فلا منافاة بين كون الشيء جوهراً في ذاته و عرضاً بحسب وجوده في الذهن » أقول: هذا[3] منافٍ لما حقّقه آنفاً من أنّ المتأخّرين يجعلون العرض من أقسام ممكن الوجود في[4] الخارج.[5]

و أيضاً:[6] إذا صحّ أن يصدق[7] العرض عليه بحسب وجوده الذهني صدقاً بالذات و الحقيقة لم يصحّ أن يصدق[8] عليه الكيف الحقيقي كذلک من دون أن يجعل ذلک هو المشهور.

فإن قلت: إنّ العرض عنده لمّا كان عرضياً لما تحته يجوز صدقه على ما له الحقيقة الجوهرية في الذهن؛ و ذلک بخلاف ما عليه أمر الكيف؛ لكونه مقولة برأسها ذاتياً لما

---

١. ق : امور.

٢. الشفاء (المنطق، ج ١، المقولات، المقالة الرابعة، الفصل الخامس) ص ١٥٦.

٣. ق و ح: ـ هذا.
٤. ق: + في.

٥. ق: + أقول.
٦. ق: + ان.

٧. ق: يصدّق.
٨. ق: يصدّق.

تحتها. يرشدک إلى ذلک ما ذكره بعد هذا المنقول بقوله: «و منشأ ذلک انّ العرض ليس ذاتياً لما تحته فلا شبهة في كون الشيء جوهراً بذاته عرضاً باعتبار؛ و أمّا الأجناس العالية فهي ذاتية لأنواعها و لايمكن تبدّل الذاتيات بحسب الماء الوجود و إلّا لم‌يكن الموجود تلک المهيّة و ذلک ظاهر على من له فطرة سليمة.»

قلت: لايخفى على من له فكرة قويمة أنّه لايلزم من كون الكيف مقولة كونُه صادقاً على جميع ما تحته مطلقاً صدقاً ذاتياً؛ فلذا قال الشيخ: «إنّه يجوز التصادق بين المقولتين صدقاً عرضياً» وفاقاً لما عليه المعلّم الثاني أبونصر الفارابي.

و لو صّح ما ذكره العلّامة الدواني لزم أن يكون صدق الجوهر على فصول أنواعه ـ كالناطق و الصاهل ـ صدقاً ذاتياً لكونه مقولة[1] بنفسها؛ فيلزم منه ذهاب السلسلة إلى ما لايتناهى؛ فما هو جوابه عنه[2] فهو جوابنا عن صدق الكيف على الجوهر في الذهن.

و أيضاً: انّه يظهر بما نقلناه عنه أوّلاً أنّ منع صدق الكيف عليه حقيقةً هو كون العرض من أقسام ممكنا لوجود في الخارج؛ يرشدک إليه ما ذكره بعده بقوله: «اللّهمّ إلّا أن يقال: عدّهم إيّاه من مقولة الكيف بطريق المسامحة» و تمام تفصيله في شرحنا على التقديسات.[3]

[۱٤۷] قال[4]: «و في وُجد استحقاقها»

أقول: الوُجد الوُسع.

[۱٤۸] قال[5]: «حرداً[6]»

أقول: أي تنحّىٰ عن قومه و نزل منفرداً و لم‌يخالطهم.[7]

---

۱. ق: مقوَله.
۲. ق: + فهو جوابه عنه.
۳. ح: ـ ثمّ إنّ هيهنا إشكالاً و هو انّ العلم يطلق تارةً ... التقديسات.
۴. ح: قوله.
۵. ح: و قوله.
۶. ق و ح: حرد.
۷. الصحاح، ج ۱۱، ص ۴۶۴.

[١٤٩] قال[١]: «إمّا من جهة الزمان أو بحسب متن الواقع»

أقول: و لعلّ مبنىٰ[٢] هذا الترديد على ما يتراأى من أوّل وهلة[٣] النظر مع قطع اللحظ عمّا هو الواقع[٤]؛ و في تأخير[٥] القسم الآخر[٦] إشعار بما[٧] في الواقع من كون تقدّمه عليها سرمدياً[٨] لا زمانياً[٩] ـ كما لا يخفى على أهل العرفان ـ[١٠] و ذلك على محاذاة ما في كتابه الإيماضات[١١] بوجهٍ مّا من تقسيم الأوعية إلى السرمد و الدهر و الزمان، و كون الأوّل محيطاً بالأخيرين و ما فيهما جميعاً؛ و إنّما قلنا ذلك لأنّ[١٢] تلك الأقسام متخالفة بالمفهوم لكون الأوّل عبارةً عن الوجود الصرف الذي يأبى[١٣] بذاته عن أن يكون مسبوقاً بالعدم، و الثاني عبارةً[١٤] عن وجودٍ لا الإمتداد[١٥] و لا اللاامتداد[١٦] يدانيه و لا الإستمرار و لا اللااستمرار يعتريه مع عدم كونه آبياً[١٧] عن تلك المسبوقية.

فقد بان كون تخالفهما بالنوع بحسب المفهوم مع أنّ[١٨] الثاني أعمّ منه في الواقع؛ فيكون الأوّل محيطاً به إحاطةَ الأخصِّ الأعمَّ، كما انّ الدهر محيط بالزمان إحاطةَ العامّ بالخاصّ.[١٩] و من هيهنا جعل المصنّف تلك الأوعية متقابلةً تارةً، متداخلةً أُخرى.[٢٠]

ثمّ إنّه ـ تعالى ـ[٢١] لمّا كان[٢٢] مستقرّاً على عرش السرمد لا غير[٢٣] و هو مبدأ

---

١. ح: قوله.
٢. ح: ـ و لعلّ مبنىٰ.
٣. ق: ـ وهلة.
٤. ق: ـ عمّا هو الواقع.
٥. ق: تأخيرا.
٦. ق: اللآخر.
٧. ح: إشارة إلى ما.
٨. ق: سريرتا؛ ح: بالسرمد.
٩. ح: الزمان.
١٠. ق: ـ كما لايخفى على أهل العرفان.
١١. ح: على محاذاة ما وقع في الصحيفة الملكوتية الإيماضية.
١٢. ح: حيث إنّ.
١٣. ق: عن وجود صرف لايأبى.
١٤. ق: ـ عبارةً.
١٥. ق : لا امتداد.
١٦. ق: و لا الامتداد.
١٧. ح: عبارة عن الوجود الصرف المتقدّس عن الإمتداد و اللاامتداد و الإستمرار و اللااستمرار مع عدم إبائه.
١٨. ح: فقد استبان تخالفهما بالنوع باعتبار المفهوم مع كون.
١٩. ق: فيكون الأوّل محيطاً به إحاطة الخاصّ للعامّ كإحاطة الدهر للزمان.
٢٠. ح: فقد استبان لک سرّ ما تسمع المصنّف ـ دام بقائه ـ انّه يجعل تارةً تلك الأوعية متقابلةً و تارةً متداخلةً.
٢١. ح: ـ ثمّ إنّه تعالى.
٢٢. ح: و لمّا كان الواجب تعالى قدسه.
٢٣. ق: مستأثراً لعرش السديدية.

لجميع[1] العاليات و السافلات يكون من وراء الكلّ محيطاً و انّ المجعولات نظراً إلى جاعلها كظلّ له[2] يكون[3] الدهر كظلّ للسرمد و مطوي له؛ و ذلک حيث إنّ المجعول هو تلک الذوات و الحقائق و ذلک النحو من الوجود ـ أعني الدهر ـ يكون لامحالة كالمعلول، كما لا يخفى على أولى العقول و إن كانت الأوهام لفي الذهول.

و إذا تقرّر هذا فلنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: إنّه قال رئيس الصناعة في نجاته: «الشيء الموجود في الزمان أمّا أوّلاً: فأقسامه، و هو الماضي و المستقبل و أطرافه و[4] هي الآنات؛ و أمّا ثانياً: فالحركات؛ و أمّا ثالثاً: فالمتحركّات. فإنّ المتحرّكات في الحركة، و الحركة في الزمان؛ فتكون المتحرّكات بوجهٍ مّا في الزمان؛ و كون الآن فيه ككون الوحدة في العدد؛ و كون الماضي و المستقبل فيه ككون أقسام العدد فى العدد[5]؛ و كون المتحرّكات فيه ككون المعدودات في العدد.[6] فما هو خارج عن هذه الجملة فليس في زمان، بل إذا قوبل[7] مع الزمان و اعتبر به[8] و كان له ثبات مطابق لثبات الزمان و ما فيه سمّيت تلک الإضافة و[9] ذلک الإعتبار دهراً له. فيكون الدهر محيطاً بالزمان؛ و كما انّ كلّ متّصل من المقادير الموجودة قد يفصل فيوقع عليه العدد فلا عجب لو فُصل الزمان بالتوهّم؛ فجعل أيّاماً[10] و ساعات بل سنين و شهوراً؛ فذلک إمّا بمراد المتوهّم و إمّا باعتبار مطابقة عدد الحركات له.[11]»[12]

[۱۵۰] قال: «و لا في الإضافات المحضة»

أقول:[13] تعريض على المتأخّرين سيّما نصير الحقّ و الملّة و الدين و قد عرفته سابقاً

---

۱. ح: و مبدأً لجميع ما سواه من الموجودات الدهرية و حقائقها الواقعية ظهر لک سرّ ما تسمع في تلک الصحيفة الملكوتية و في هذه الصحيفة القدّوسية أيضاً.

۲. ح: ـ العاليات ... كظلّ له.

۳. ح: انّ.

۴. ح: ـ و.

۵. ح: أقسام العدد فيه.

۶. ح: في الخارج.

۷. ح: + توهّمه.

۸. ح: فيه.

۹. ح: + يكون.

۱۰. ح: فجعل زماناً.

۱۱. النجاة، صص ۲۳۲ ـ ۲۳۳.

۱۲. ق: ـ و مطويّ له ... عدد الحركات له.

۱۳. ق: + و ذلک لأنّ نسبة المتغيّر إلى الثابت هو الدهر؛ فلايصحّ كون تلک الإضافات المحضة نظراً إليه ـ تعالى ـ متعاقبة الوجود و إلّا لكان زمانياً و إذا لم‌يصحّ تعاقبها نظراً إليه ـ تعالى ـ فما ظنّک بتعاقب الإضافات التى بإزاء العقبات؟

بعين اليقين فلانعيده.

و إذا علمت عدم صحّة تعاقب الإضافات المحضة التي لايستلزم تعاقبَ صفات سابقة عليه فما ظنّک بتعاقب الإضافات التي يكون بعضها بإزاء ذات الشيء و بعضها بإزاء صفات قائمة به؟

قال هذا المحقّق ـ نوّر اللّه مرقده ـ في شرح الإشارات: «انّ صفات الشيء تنقسم إلى ما هو له في نفسه، و إلى ما هو له بسبب وجود غيره؛ و الأوّل ينقسم إلى ما من شأنه أن تعرض له نسبة إلى غيره و إلى ما ليس من شأنه ذلک.[۱]

و هذه ثلاثة أصناف:

الأوّل: هو الهيئات المتمكّنة[۲] من ذات الشيء.

و الثاني: هو الهيئات الكمالية الإضافية له، هي كمالات للشيء في نفسه هي مبادىء إضافات له إلى غيره.

و الثالث: هو الإضافات المحضة.»[۳]

ثمّ بيّن أنّ «الصدور يطلق[۴] على معنيين:

أحدهما: أمر إضافي يعرض للعلّة و المعلول من حيث يكونان معاً؛ و كلامنا ليس فيه.

و الثاني: كون العلّة بحيث يصدر عنها[۵] المعلول و هو بهذا المعنى متقدّم على المعلول ثمّ على الإضافة العارضة لهما؛ و كلامنا فيه؛ و هو أمر واحد إن كان المعلول واحداً؛ و ذلک الأمر قد يكون هو ذات العلّة بعينها إن كانت العلّة علّةً لذاتها؛ و قد يكون حالة تعرض لها إن كانت علّةً لا لذاتها بل بحسب حالة أُخرى. و[۶] أمّا إذا كان المعلول فوق واحد فلامحالة يكون ذلک الأمر مختلفاً[۷] و يلزم منه التكثّر في ذات العلّة»[۸] هذا كلامه.

---

۱. الإشارات و التنبيهات: و الأوّل ينقسم إلى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره، و إلى ما من شأنه ذلک.
۲. الإشارات و التنبيهات: التمكنّة.
۳. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۱۴۰.
۴. الإشارات و التنبيهات: يقع.
۵. ح: عنه.
۶. الإشارات و التنبيهات: ـ و.
۷. ح: ـ مختلفاً.
۸. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۱۲۷.

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّه إذا صحّ التعاقب و التجدّد في الإفاضات الإضافية لصحّ أيضاً ذلك في مباديها السابقة عليها؛ فيكون الموصوف بتلك الصفات المتعاقبة ينتقل من صفة إلى صفة انتقالاً استدراجياً؛ فيكون إمّا حركة أو متحرّكاً، تعالى عن جملة ذلك علوّاً كبيراً.

و ليست هذه الإضافات من قبيل الإضافات التي هي كالتيامنية و التياسرية الإضافيتين؛ لأنّ تبدّلها لا يستلزم تبدّلاً في الذات و لا في صفاتها القائمة بها.

قال رئيس الصناعة في كتاب التعليقات: «انّ العالِم انّما يصير مضافاً إلى الشيء المعلوم بهيئةٍ تحصل في ذاته، و ليس الحال في العالِمية كالحال في التيامن و التياسر الذي إذا تغيّر الأمر الذي كان متيامناً لم يتغيّر هيئة في من كانت له هذه الإضافة إلّا نفي هذه الإضافة ـ أعني التيامن ـ فإنّ الإضافة قد تكون بهيئة في المضاف و المضاف إليه، كالحال في العاشق و المعشوق و العالم و المعلوم؛ و قد لا تكون بهيئة، كالحال في التيامن. فإنّ العالم يبطل علمه ببطلان هيئةٍ كانت الإضافة بينه و بين المعلوم بسببها، و المتيامن لا تبطل منه هيئة ثمّ يبطل ببطلانها[1] التيامن؛ فالإضافة[2] بالحقيقة عارضة لتلك الهيئة التي في العالم و العاشق، لا أنّ تلك الهيئة هي نفس الإضافة؛ و العلم هيئة تحصل في العالم توجد مع وجود المعلوم و تبطل مع عدمه؛ فبطلان[3] العلم مع عدم ذات الشيء المعلوم يعني[4] الأمر الذي له المعلوم صفة، و هو الذي[5] من خارج، بل العالمية أمر زائد على التضايف الذي بينهما.»[6] هذا كلامه.

ثم لا يخفى: أنّه إذا حكم باستحالة التعاقب في الإضافات المحضة مقيساً إليه ـ سبحانه ـ و إلّا لكان زمانياً و يؤدّى الأمر فيه إلى ما عرفته غير مرّة باستحالة ذلك في الإضافات التابعة للصفات السابقة على الأُخرى كما لا يخفى.

---

١. ح: ببطلانه.
٢. ح: و الإضافة.
٣. ح: فببطلان.
٤. ح: تغيّر.
٥. ح: + هو.
٦. التعليقات، ص ١٣.

فالعجب ثمّ العجب من هذا العَلَم انّه مع توغّله في كلمات رؤساء هذه الصناعة سيّما الرئيس في شفائه و نجاته و بهمنيار في تحصيله، حيث إنّه قد حقّق هناک ما هو الحقّ في المرام ثمّ حكم بما ينافيه في تجريده بقوله: «و تغيّر الإضافات ممكن» و لعلّ هذا منه على سبيل ما ينساق إليه الأفهام الجمهورية و الظنون المشهورية.

قال المحصّل في ذلک الكتاب: «و أمّا[١] الأُمور[٢] الزمانية فهي التي فيها تقدّم و تأخّر، ماضٍ و مستقبل، و[٣] ابتداء و انتهاء؛ فذلک[٤] هو الحركة أو ذو الحركة.

و أمّا ما[٥] هو خارج من[٦] هذه فإنّه يوجد مع الزمان، المعية التي ذكرناها في المضاف: أعني الإضافة العارضة لمتىٰ. فيجب أن يكون له اقتران طبيعي بالزمان حتّى يوجد بينهما تضايف بالفعل لا بالفرض؛ و ذلک بأن يكون[٧] أحد تلک الأشياء حاملاً للزمان و الآخر فاعلها أو ضرب من التعلّق حتّى تصحّ[٨] هذه المعية.

و هذه المعية إن كانت بقياس ثابت إلى غير ثابت[٩] فهو الدهر و هو محيط بالزمان، و إن كانت بنسبة الثابت إلى الثابت فأحقّ ما يسمّي بالسرمد، بل هذا الكون ـ أعني كون الثابت مع غير الثابت و الثابت مع الثابت ـ بإزاء كون الزمانيات في الزمان؛ فتلک المعية كأنّها هي[١٠] الأُمور الثابتة و كون الأُمور في الزمان متىٰها؛ فليس في الدهر و لا في السرمد[١١] امتداد لا في الوهم و لا في الأعيان و إلّا لكان مقدار الحركة.»[١٢]

ثمّ قال:[١٣] «و الحقّ ـ الباري تعالى ـ ليس بزماني و الزمان من مبدعاته، و الوهم يقيس ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان.»

فقد استبان لک من تضاعيف كلامه القدسي أنّ القول بتعاقب الإضافات مقيساً إليه

---

١. ق: ـ تعريض على المتأخّرين ... قال المحصّل في ذلک الكتاب: و أمّا.
٢. ق: و الحاصل انّ الأُمور.
٣. ح: ـ و.
٤. التحصيل: و ذلک.
٥. ق: ـ ما.
٦. التحصيل: عن.
٧. ق و ح: بأنّ كون.
٨. التحصيل: يصحّ.
٩. في بعض نسخ التحصيل: ثبات إلى غير ثبات.
١٠. ق و ح: متى؛ و في بعض نسخ التحصيل: حتّى.
١١. التحصيل: و ليس للدهر و لا للسرمد.
١٢. التحصيل. صص ٤٦٢ ـ ٤٦٣.
١٣. ق: ـ ثمّ قال.

ـ جلّ و علا ـ على سبيل الوهم و التخيّل لا الفهم و التعقّل؛ فيكون قوله في تجريده بذلك على فهم جمهور المتكلّمين و في هذا الكتاب على مشرب الحكماء الإلهيين و الفلاسفة المقدّسين، حيث إنّه قد أشار إلى ما هو الحقّ من الدهر و الزمان في نقده للمحصّل و كذا في رسائله و لكن بقي هيهنا شيء و هو انّه قد ذكر في أوّل تجريده:[۱] «انّ هذا الكتاب مشتمل على ما قادني[۲] إليه الدليل و قوى اعتمادي عليه[۳]»[۴] فأحسن تدبّره لتعرف أنّه يكاد أن يتفطّرن السموات و تنشقّ الأرض و تخرّ الجبال هدّاً[۵] من القول بتعاقب الإضافات و تجدّد المتعاقبات مقيساً إلى ذلک الجناب الأقدس الأعلىٰ و النور المقدّس العليّ؛ و نعم ما يهتف لسان الحال بمقال: ﴿ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالوَادِي المُقَدَّسِ طُوَىٰ ﴾[۶]

و نوِّر سريرتک بأنوار الهدى ليمكنک الفرار عن ظلمات ﴿ هَذِهِ القَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴾[۷] و القرار في ساحة ﴿ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾.[۸]

[۱۵۱] قال: «يضاجّوننا»

أقول: ضاجّه شاغبه و شارّه و الإسم الضَجَاج؛[۹] و الشَغْبُ تهييج[۱۰] الشرّ، و في الحديث: «انّه[۱۱] نهى[۱۲] عن المشاغبة» أي[۱۳] المخاصمة و المفاتنة[۱۴] على ما في النهاية.[۱۵]

---

۱. ق: فقد بان أنّ تعاقب الإضافات نظراً إليه ـ تعالى ـ ليس إلّا من التوهّمات الساقطة رأساً. و العجب من نصير الحكماء ـ طاب ثراه ـ انّه قال في إلهيات كتابه التجريد بعد ما قال في أوّله.

۲. ق: «انّه ممّا قادني الدليل إليه و قوى اعتمادي عليه».

۳. ق: + «و تغيّر الإضافات ممكن» فليتدبّر.

۴. كشف المراد، ص ۱۲.

۵. اقتباس من: مريم / ۹۰.

۶. طه / ۱۲.

۷. النساء / ۷۵.

۸. النجم / ۹.

۹. الصحاح، ج ۱، ص ۳۲۶.

۱۰. ح: يهيّج.

۱۱. ق و ح: ـ انّه.

۱۲. ق و ح: يلهج.

۱۳. ق و ح: ـ أي.

۱۴. ق: المقاتنة.

۱۵. النهاية، ج ۲، ص ۴۸۲.

[١٥٢] قال[١]: **«انّ وضع السماء في الخارج»**.

أقول: و بالجملة: انّ أكثر المتأخّرين سيّما أجلّتهم قد زعموا أنّ اتّصاف السماء بالفوقية بحسب حال الخارج لوجود مصحّحه فيه؛ أي السماء الواقع على ما في الواقع بالقياس إلى الأرض و اتّصاف .....[٢] بالعمىٰ بحسبه أيضاً.

و انّ السيّد السند قد ذهب إلى أنّ اتّصافهما بهما بمجرّد الملاحظة العقلية؛ فلذا حكم بأنّ أمثال هذه القضايا هي القضايا الذهنية.

فقد استبان: أنّ بعض المتأخّرين يميل إلى أنّ تلك الإضافة إضافة صرفة عقلية و بعض آخر منهم لزيادة التحقيق إلى أنّها بحسب حال الخارج، و أمّا على ما هو الحقّ في المرام؛ فقد رفعت به ظلمة الإشتباه بين ما يصحّح الشيء في الخارج و بين ما يطابقه فيه؛ و أمر الفوقية بالقياس إلى السماء بحسب الثاني لا الأوّل؛ فيكون اتّصافها بها في الخارج له بحسب حال الخارج. فقد استقرّ الحقّ على عرشه.

و قد حقّق رئيس الصناعة هذا السبيل سيّما في إلهيات شفائه بقول مشبع فلم‌نطول الكلام بذكره.

فإن قلت: إنّه لو صحّ ما ذكره ـ دام بقائه ـ على محاذاة رئيس الصناعة لزم أن تكون أجزاء الزمان التي هي من المقادير إضافات خارجية؛ فينقلب إحدىٰ المقولتين إلى الأُخرى؛ و ذلک حيث إنّه لايصحّ أن يطابق أحد المتباينين للآخر لتباينهما؛ و ظاهر انّ الزمان لعدم قرار أجزائه في آنٍ مطابق لذلک.

قلت: إنّ هذا الكلام من سبيل خلط ما يتصحّح به الشيء بما يطابقه و من المستبين صحّة الأوّل بين المتباينين دون الثاني؛ و لصعوبة هذا الإشكال قد ذهب بعضهم إلى أنّ القبليات و البعديات من العوارض المشخِّصة لأجزاء الزمان لا انّها مطابقة لها.

ثمّ التفطّن بالفرق بين الفوقية التي للسماء و بين القبلية و البعدية لأجزاء الزمان بأنّ للأوّل مطابقة خارجية و للثانية تصحّحاً خارجياً يحتاج إلى وجدان حكمي و ذوق

---

١. ح: قوله.

٢. النسخة غير مقروؤة.

فلسفي؛ و اللّه المستعان و عليه التكلان.

فلذا قال صاحب التحصيل فيه: «إنّ التقدّم في الزمان أمر وهمي و فرضي»[۱] كما عرفته؛ و قد ذكر فيه أيضاً: «إنّ كلّ ما كان[۲] مضيّه لذاته فهو الزمان»[۳] أي مصحّحه لا مطابقه؛ فتدبّر.[۴]

[۱۵۳] قال[۵]: «بالفعل إمّا في الزمان أو في الدهر»

أقول: فلذا تسمع صاحب التحصيل أنّه يقول:[۶] «وجود[۷] كلّ معلول واجب مع وجود علّته، و وجود علّته واجب عنه وجود المعلول، و هما[۸] معاً في الزمان أو الدهر لا في حصول الوجود؛ و يجب من هذا أن يكون رفع علّة يوجب رفعَ المعلول، و إذا ارتفع[۹] المعلول لا يجب به رفعُ العلّة، بل تكون[۱۰] العلّة قد ارتفعت حتّى ارتفع المعلول؛ فرفع العلّة و إثباتها سببُ رفعِ المعلول و إثباتِه؛ و رفع المعلول و إثباته دليل على رفع العلّة و إثباتها؛ فالمعلول وجوده مع العلّة و بالعلّة، و أمّا العلّة فوجودها مع المعلول و لكن ليس بالمعلول.»[۱۱]

فقد انصرح:[۱۲] أنّ للمعلول بالقياس إلى علّته وجوباً بالغير و بالقياس معاً؛[۱۳] و أمّا العلّة فلها وجوب بالقياس إليه لا غير[۱۴] مع كونهما معاً إمّا في الزمان أو الدهر.

و قوله: «و ملء قوّة»[۱۵] إلى آخره، معطوف على الجارّ في قوله:[۱۶] «على طباق»[۱۷]؛

---

۱. التحصيل، ص ۴۵۵.
۲. ح : ـ كان.
۳. التحصيل، ص ۴۶۱.
۴. ق: ـ قال: «انّ وضع السماء في الخارج»... فتدبّر.
۵. ح: قوله.
۶. ق: ـ فلذا تسمع صاحب التحصيل أنّه يقول.
۷. التحصيل: فوجود؛ ق: بالجملة انّ وجود.
۸. ق: وهماً.
۹. ق و ح: رفع.
۱۰. ق: يكون.
۱۱. التحصيل، صص ۴۷۰ ـ ۴۷۱.
۱۲. ح: فقد استبان.
۱۳. ح: ـ معاً.
۱۴. ح: ـ و أمّا العلّة فلها وجوب بالقياس إليه لا غير.
۱۵. راجع، ص ۳۲۷.
۱۶. ح: عطف على على في قوله الشريف.
۱۷. راجع، ص ۳۲۷.

أقول[١]: المِلء[٢] ـ بالكسر ـ اسم ما يأخذه الإناءُ إذا امتلأ، يقال: «أعطى مِلأه و مِلأيه[٣]».[٤]

[١٥٤] قال[٥]: «و تخلّعه[٦]»

أقول: يقال: «تخلّعتُ من مالي» أي خرجت منه جميعه فلم يبق معي منه شيء.

[١٥٥] قال[٧]: «فيجاً»

أقول: الفيج فارسي معرّب، الجمع فيوج،[٨] الفيج پيک.

[١٥٦] قال[٩]: «غير شكيمة آبائهم»

أقول: «فلان شديد الشكيمة» إذا كان شديد النفس أنفاً أبيّاً، و «فلان ذو شكيمة» إذا كان لا ينقاد.[١٠]

[١٥٧] قال: «أعداكم»

أقول: يقال: أعداه الداء يعديه إعداءً[١١] و هو أن يصيبه داء مثلُ ما[١٢] بصاحب[١٣] الداء، و ذلک أن يكون ببعيرٍ[١٤] جَرَبٌ مثلاً، فَتُتَّقى مخالطته بإبلٍ[١٥] أخرى حذراً أن يتعدّى[١٦] ما به الجرب.[١٧]

---

١. ح: ـ أقول.
٢. ق: املأه.
٣. ق و ح: ملأه.
٤. انظر: الصحاح، ج ١، ص ٧٣ و النهاية، ج ٤، صص ٣٥١ ـ ٣٥٢.
٥. ح: قوله.
٦. ق: يخلّعه.
٧. ح: قوله.
٨. الصحاح، ج ١، ص ٣٣٧.
٩. ح: قوله.
١٠. الصحاح، ج ٤، ص ١٩٦١.
١١. ق: أعداد.
١٢. ق و ح: ـ ما.
١٣. ق و ح: صاحب.
١٤. ق و ح: ـ ببعير.
١٥. ق: مخالطته ما بل؛ ح: مخالطته بالحيّ.
١٦. ق و ح: ـ حذراً أن يتعدّى.
١٧. النهاية، ج ٣، ص ١٩٢.

[۱۵۸] قال[۱]: «**وَضَحاً**»

أقول: في الحديث: «جاء رجل و فهمه ببطنه وَضَحٌ» أي برص.[۲]

[۱۵۹] قال[۳]: «**أوجس**»

أقول: أوجس في نفسه خِيفةً أي أضمر.[۴]

[۱۶۰] قال[۵]: «**يستحبّوا**»

أقول: هم المتكلّمون[۶] المتكلّفون[۷] إلّا بعض المعتزلة كالنظام[۸] و من تأسّى به[۹] الزمخشري صاحب الكشّاف و غيره.[۱۰]

---

۱. ح: قوله.
۲. النهاية (ج۵، ص ۱۹۶): و منه الحديث «جاء رجل بِكَفِّه وَضَحٌ» أي بَرَصٌ.
۳. ح: قوله.
۴. الصحاح، ج۲، ص ۹۸۸.
۵. ح: قوله.
۶. ح: متكلّمون.
۷. ق: بمعنى المتكلّمين المتكلّفين.
۸. ح: كان النظام.
۹. ق: ـ من تأسّى به.
۱۰. ق: ـ صاحب الكشّاف و غيره.

فصل خامس

[١٦١] قال[١]: «إنّما المعلوم بالحقيقة[٢] ذلك الوجه[٣]»

أقول: فلذا قال المعلّم الثاني، أبونصر الفارابي: «إنّ المعلوم بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنک. فأمّا الشيء الذي تلک الصورة صورته فهو معلوم بالعرض و إلّا لزم[٤] التسلسل.»

و إذا[٥] تقرّر هذا فنقول: إنّه قد ذهب[٦] بعض المحقّقين من المتأخّرين إلى أنّ المعلوم في علم الشيء بوجهه هو ذلک الشيء[٧] على خلاف المعلوم في العلم بوجه الشيء؛ لكونه وجهَ ذلک الشيء لا غير.

و قد أشار[٨] المصنّف ـ دام ظلّه[٩] ـ إلى دفاعه:

أوّلاً: بأنّ المعلوم في الصورتين هو وجه ذلک الشيء بالكُنه لا هو و إلّا لزم ذهاب السلسلة إلى غير النهاية.[١٠]

و ثانياً: إلى الفرق بينهما بصيرورة وجه ذلک الشيء محكوماً عليه، كما هو شأن موضوع[١١] القضية الطبيعية؛ فلايتعدّى الحكم منه إلى أفراده و لا صيرورته كذلک.

فيعبّر بالأوّل عن العلم بوجه الشيء و بالثاني عن العلم بالشيء بالوجه[١٢]؛ فليتدبّر.[١٣]

---

١. ح: قوله.
٢. تقويم الإيمان: على الحقيقة.
٣. ح: + كنهه.
٤. ق: معلوم بالعرض و ذلک حيث إنّه لو لم‌يكن كذلک.
٥. ح: و إذ.
٦. ق: إنّه ذهب.
٧. ق: + و ذلک.
٨. ح: لا غير. فأشار.
٩. ح: دام تعليمه.
١٠. ح: و إلّا لتسلسل الأمر إلى لا نهاية.
١١. ح: محكوماً عليه حسب ما عليه موضوع.
١٢. ح: و بالثاني عن العلم بوجه الشيء.
١٣. ح : ـ فليتدبّر.

[۱٦۲] قال[۱]: «بخلاف الهيولى و الهيولاني»

أقول: حاصله[۲]: انّ المانع للشيء من[۳] أن يكون معقولاً هو المادّة و علائقها؛ لأنّ الشيء إذا لم‌يكن متحقّقاً بخاصّ وجوده منفرداً به كان مقترناً به شيء غريب؛ فلأجل أنّ هناک قابلاً لذلک الغريب ــ و يكون ذلک الهيولى ــ لم‌يكن معقولاً؛ إذ لم‌يكن متجرّداً؛ فالبريء عن الهيولى و علائقها معقول لذاته.

و أيضاً: معقولية الشيء هو تجريده عن المادّة و علائقها؛ و الشيء إذا كان يخالطه شيء غريب لايكون متجرّداً البتّة؛ فلايكون عقلاً و لا معقولاً لذاته.

فقد استبان من تضاعيف الكلام اندفاعُ نقض الرواقيّين على المشّائيّين بلزوم أن تكون الهيولى[۴] شاعرةً بذاتها لتجرّدها عن الهيولى[۵] و إلّا يلزم ذهاب السلسلة إلى ما لايتناهي.

و الحقّ: انّه مندفع عنهم لإعتبار[٦] فعلية الوجود للعاقل في عقله[۷] لنفسه أو لأشياء أُخرى.

و الحاصل:[۸] انّ الشيء الذي وجوده وجود عقلي ــ أي مجرّد ــ هو عقل و الذي هو لذاته هو عقل بذاته، و العرض وجوده للجوهر ــ أي قوامه به ــ و هو إنّما وجد لأن يكون نعتاً له أو حُليةً كالبياض للجسم؛ لأنّه صفة للجسم موجودة له لا لذاته، و كلّ شيء ذاته لشيء فذلک الشيء يدركه و هو لايدرک ذاته؛ فالأجسام و القوىٰ الجسمانية ذواتها لا لها، بل لغيرها ــ أي للأنفس ــ فهي لاتدرک ذواتها، كالقوّة الباصرة مثلاً فإنّها لاتدرک ذاتها و القوّة الحاسّة اللامسة لاتدرک ذاتها، و لذلک كلّ ما له ذاته فهو مدرک[۹] ذاته؛ و[۱۰]

---

۱. ح: قوله.
۲. ح: بالجملة.
۳. ح: ـ من.
۴. ق: و لا معقولاً لذاته؛ و من هيهنا اندفع ما أورده الإشراقيّون من النقض بالهيولى على صناعة المشّاء من حيث لزوم كونها.
۵. ح: + ذهولاً عن اعتبار.
٦. ح: ـ و إلّا يلزم ذهاب السلسلة إلى ما لايتناهي؛ و الحقّ انّه مندفع عنهما لاعتبار.
۷. ق: غفلة.
۸. ح: لأشياء أُخرى؛ فلذا تسمع.
۹. ق: يدرک.
۱۰. ق: ـ و.

المفارقات[١] لها ذواتها فهي مدركة[٢] ذواتها.

و الباري هو عقل؛ لأنّه هويّة مجرّدة، و هو عاقل؛ لأنّ ذاته بذاته، و هو معقول؛ لأنّ هويّته المجرّدة لذاته؛ و كون ذات الباري عاقلاً و معقولاً لا يوجب أن يكون هناک اثنينية[٣] في الذات و لا في الإعتبار؛ فالذات[۴] واحدة و الإعتبار واحد لكن في الإعتبار تقديم و تأخير في ترتيب المعاني.

فإذا[۵] تقرّر هذا فنقول: إنّ من المعقول[۶] ما يكون وجوده هو وجود عاقله كما في علم النفس بذاتها، و ليس التغاير بين العاقل و المعقول حينئذٍ لا بالذات و لا بالإعتبار بل بمجرّد التسمية؛[٧] بأن يقال: «مجرّد عند مجرّد» أو «مجرّد عنده مجرّد».[٨]

و أمّا ما ظنّ من أنّ تلک المغايرة الإعتبارية لا بمجرّد التسمية فليس إلّا بعض الظنّ.

ثمّ إنّ الوجود الإرتباطي قد يطلق و يراد به المعنى الحرفي و قد يطلق و يراد به الوجود التعليقي الذي مرجعه إلى حضور شيء لشيء.

و من هيهنا[٩] يصحّ كون[١٠] المعقول القائم بالعاقل أو الحاضر عنده في العلم الإرتسامي و الشروقي الحضوري هو بعينه وجود ذلک المعقول في حدّ نفسه و إن كان التغاير بين كونه و بين كونه معلوماً باعتبار هذا الإرتباط و عدم هذا الإرتباط بمعني قطع النظر عنه لابشرط عدم الإرتباط.[١١]

و لاينافيه ما تسمع من رؤساء هذه الصناعة من[١٢] «أنّ الوجود الرابطي مباين للوجود

---

١. ق: المقارتات.
٢. ق: يدركه.
٣. ق: اثنية.
۴. ق: بالذات.
۵. ح: و إذا.
۶. ق: العقول.
٧. ق: + و ذلک.
٨. ح: + و قد توهّم بعض الأجلّاء هيهنا ما هو حرام أن يتوجّه إليه العقلاء. و بما علمت حقيقة ما يضمحلّ به الخفاء بين الوجود الرابطي بالمعنى الحرفي النسبي و الرابطي بالمعنى التعلّقي لرأيت أنّه.
٩. ح: - و أمّا ما ظنّ ... و من هيهنا.
١٠. ح: أن يكون.
١١. ح: و إن كان التغاير بينهما بالحيثية التقييدية الوجودية في أحدهما و الإطلاقية في الآخر؛ ق: + و ما وقع من أنّ الوجود الرابطي يباين الوجودَ في نفسه ذلک الشيء من دون اعتبار أصلاً و لو كان لكان بالتسمية لا مطلقاً.
١٢. ح: - من.

في نفسه» حيث إنّه محمول على المعنى الحرفي النسبي الذي يعبّر عنه بوجود الرابط؛ و أمّا المعقول الذي هو بعينه نفس العاقل فلا تغاير بينهما لا بالذات و لا بالإعتبار.[۱]

و لكن بقي الإشكال في[۲] أنّه لو صحّ أن يكون المجرّد بذاته عاقلاً لذاته و لغيره لصحّ أن تكون[۳] الطبائع الكلّية إذا جرّدت عن اللواحق الغريبة و الغواشي المادّية[۴] عالمةً بذواتها؛ فأشار إلى جوابه[۵] بقوله ـ الشريف ـ[۶]: «و الميزان في تصحّح العاقلية كون ذلك[۷] الشيء قائماً بالذات بعد تجرّده أيضاً في ذاته لا بعمل عامل.»[۸]

نعم انّه لو صحّ وجودها في الأعيان[۹] بوجودها الإمتيازي لا الخلطي الإتّحادي[۱۰] ـ كما ذهب إليه أفلاطن حسب ما أشار إليه الرئيس في برهان[۱۱] شفائه ـ للزم أن تكون عالمةً بذواتها؛ ليس فليس.

لست أقول: إنّ ما ذهب إليه أفلاطن من أمر المُثُل هو هذا ليلزم بطلانها على تقديره، بل أقول: إنّها[۱۲] عبارة عن الموجودات الدهرية بما هي دهريات، و لعلّ الظاهر ممّا نقله الشيخ عن أفلاطن هو هذا لا ما ظنّه كما لايخفى و ذلك حيث قال:[۱۳] «و أمّا أفلاطن فجعل الصور المعقولة المفارقة موجودةً لكلّ معقول للطبيعيات؛ فسمّاها إن كانت مجرّدةً مُثُلاً، و إذا اقترنت بالمادّة صوراً طبيعيةً.»[۱۴]

ثمّ قال: «و جميع هذا باطل؛ فإنّ الصور الطبيعية لاتكون هي هي إذا جرّدت عن

---

۱. ق: ـ ولاينافيه ... بالإعتبار.
۲. ح: ثمّ لمّا كان هيهنا إشكال آخر و هو.
۳. ق: يكون.
۴. ح: ـ و الغواشي المادّية.
۵. ح: دفاعه.
۶. ق: ـ الشريف.
۷. تقويم الإيمان: ـ ذلك.
۸. راجع ص ۳۴۰.
۹. ح: + منفردةً عن الأشخاص.
۱۰. ح: ـ بوجودها الإمتيازي لا الخلطي الإتّحادي.
۱۱. ح: إلهيات.
۱۲. ق: كما ذهب إليه أفلاطونيّون لكان كذا كما أشار إليه الشيخ في برهان كتابه الشفاء؛ و لكن الحقّ انّ مراد أفلاطن في المُثُل ليس كما حسبه الشيخ هنالك بل امر آخر كما حقّقه المصنّف ـ دام ظلّه ـ من كونه.
۱۳. ح: بما هي موجودات دهرية حسب ما اُفيد و هو الظاهر ممّا نقله الشيخ في برهان شفائه بقوله.
۱۴. الشفاء (المنطق. ج ۳، المقالة الثانية، الفصل العاشر) ص ۱۸۸.

المادّة، و الصور التعليمية لاتقوّم[١] بلا مادّة و إن كانت توجد[٢] لا بالمادّة »[٣] انتهى[٤].

و لايخفى: جواز أن يكون المراد بقوله:[٥] «إذا اقترنت بالمادّة» إذا اقترنت بـخواصّ المادّة ـ من التعاقب و التجدّد ـ التي لها بحسب كونها في الزمان من تلقاء[٦] ما[٧] يعرضها من الحركة الإستعدادية ليكون[٨] الموجودات الزمانية من حيث وجوداتها[٩] لباريها ـ تعالى ـ و نسبتها إليه التي[١٠] يسمّي بالدهر مُثُلاً، و مع قطع النظر عن هذا الإعتبار بل باعتبار تجدّدها و تعاقبها في حدّ ذاتها صوراً طبيعيةً.[١١]

و أمّا الشيخ[١٢] فقد ذهب إلى أنّ المراد[١٣] من المُثُل هي[١٤] الصور المجرّدة عن المادّة التي بإزاء الموجودات الطبيعية المندرجة تحت طبيعية واحدة نوعية.

ثمّ قال: «و الكلام في إبطال هذه الآراء و القياسات الداعية إليها إنّما هو في صناعة[١٥] الفلسفة الأولىٰ دون المنطق و علوم أُخرى، بل يحسن[١٦] في المنطق بوجهٍ من الوجوه أن يبيّن أنّ هذه الصورة[١٧] و إن فرضت موجودةً فلا مدخل[١٨] لها في علم البرهان و لا[١٩] هي موضوعة لهذه البراهين التي نحن في تعليمها؛ لأنّ هذه البراهين و إن كانت بالذات و أوّلاً لأُمور عقلية كلّية فإنّها ثانياً و بالعرض للمحسوسات و الفاسدات؛ فإنّ كلّ حكمٍ[٢٠] يصحّ على الشمس المطلقة[٢١] يصحّ على هذه الشمس، و كلّ حكمٍ يصحّ في الغبّ على الإطلاق

---

١. ق: تقويم.
٢. الشفاء: تحد.
٣. الشفاء (المنطق، ج ٣، المقالة الثانية، الفصل العاشر) ص ١٨٨.
٤. ح: لا بالمادّة؛ هذا كلامه.
٥. ح: و أنت تعلم أنّه يجوز أن يكون المعنيّ من قوله.
٦. ق: ـ و التجدّد التي لها بحسب كونها في الزمان من تلقاء.
٧. ق: بما.
٨. ح: الحركة فحينئذٍ يكون.
٩. ح: الزمانية بحسب وجودها.
١٠. ق: ـ التي.
١١. ح: يسمّى بالدهر مُثُلاً، و باعتبار تجدّدها و تعاقبها بقياس بعض منها إلى بعض صوراً طبيعيةً.
١٢. ح: الرئيس.
١٣. ح: المعنيّ.
١٤. ق: و أمّا الشيخ فقد حكم بأنّ المراد منها.
١٥. ق: الصناعة.
١٦. ق: بل نحن.
١٧. ق و الشفاء: ـ الصورة.
١٨. ق: فلايدخل.
١٩. ق و ح: و بما.
٢٠. ق: كلّ يوم.
٢١. ق: المطلقاً.

فيصحّ على هذه[۱] الغبّ، و إذا صحّ «أنّ كلّ إنسان حيوان» صحّ على إنسانٍ مّا أنّه حيوان.

و البرهان إنّما لابدّ من أن يكون فيه قولٌ كلّيٌ ليكون[۲] شاملاً للكثرة بأن يعطي اسمُه وحدةً للكثرة الجزئية؛ و يمكن أن يجعل الكلّي فيه المحكوم عليه بالحكم الكلّي حدّاً وسطاً[۳] موجباً على الكثرة بالإسم و الحدّ. فما حكم عليه حكم على الكثرة؛ و أمّا الصور فإنّها إن كانت موجودةً فلا يجب أن يكون الحكم عليها حكماً على الكثرة[۴] من الجزئيات الشخصية البتّة، و لايمكن أن تكون حدوداً وسطىً في إثبات شيء[۵] على الكثرة من الجزئيات الشخصية؛ و ذلك لأنّ المُثُل و إن أنزلنا أنّها تعطي الكثرة أسماءها فلايمكننا أن نقول إنّها تعطيها حدودها؛ لأنّه ليس شيء من الجزئيات بصورة عقلية مفارقة أبدية؛ و هذا هو الحدّ الجامع للصور[۶] المفارقة؛ و كيف يمكن أن تكون طبيعة الإنسان المحسوس تحمل[۷] عليها طبيعة الإنسان المثالي و هذا الإنسان حيوان ناطق مائت و ذلك لا حيوان و لا ناطق إلّا باشتراک الإسم و لا مائت؟ و كيف[۸] يقال لشيء من هذه إنّها تلك كما يقال إنّها حيوان؟

فإذن[۹] الصور المُثُلية[۱۰] لاتعطي أسماؤها[۱۱] و حدودها معاً للكثرة و الجزئيات؛ فلاتصلح[۱۲] أن تتّخذ حدوداً وسطىً في برهان على الجزئيات و إن كان ذلک البرهان برهاناً بالعرض»[۱۳] انتهى كلامه[۱۴] بما حاصله:[۱۵]

إنّه ذهب أفلاطن إلى المُثُل لأنّها[۱۶] يصلح أن يكون محكوماً عليها في المسائل البرهانية دون الأشخاص المادّية لتغيّرها و انصرامها؛ فتكون[۱۷] تلک الطبيعة

---

۱. الشفاء: هذا.
۲. ق و ح: فيكون.
۳. الشفاء: أوسط.
۴. ق و ح : ـ بالإسم و الحدّ ... الكثرة.
۵. ق و ح: إثباتنا شيئاً.
۶. ح: للصورة.
۷. ق : يحمل.
۸. ق و ح: فكيف.
۹. ح: فإنّ.
۱۰. ق: المثالية.
۱۱. ق و ح: اسمها.
۱۲. ق و ح : فلا يصحّ.
۱۳. الشفاء (المنطق، ج ۳، المقالة الثانية، الفصل العاشر) صص ۱۸۸ ـ ۱۸۹.
۱۴. ح: ـ كلامه
۱۵. ح: + على زعمه.
۱۶. ح: + إلى القول بالمُثُل؛ حيث إنّها.
۱۷. ق : فيكون.

محكوماً عليها بهذه الأحكام بما لها[١] من الأفراد المجرّدة[٢]؛ فيسري الحكم منها إلى تلك المُثُل.

ثمّ تصدّى لإبطال كونها ممّا لها مدخل في المطالب البرهانية بلزوم كون الجزئيات المادّية محكوماً عليها بالعرض لأنّ[٣] الحكم على أحد الفردين[٤] المتباينين اللذين أحدهما مجرّد صرف[٥] و الآخر مادّي[٦] بالذات يكون حكماً على الآخر بالعرض.[٧]

و أنت تعلم أنّ هذا الوجه لو تمّ لدلّ على بطلان المُثُل بذلك المعني؛ ضرورة أنّه لايصحّ أن يكون لطبيعة واحدة فردان: مجرّد صرف و مادّي صرف، مع أنّ هذا هو المفروض و استحالته قد أحالها إلى صناعة أُخرى فوقه.[٨]

ثمّ تصدّي بعد ذلك[٩] لما تبطل به المُثُل أنفسها لإبطال كونها محكوماً عليها لعدم سراية الحكم الواقع[١٠] عليها إلى تلك[١١] الأفراد المادّية.

و لايخفى: أنّه[١٢] يمكن[١٣] توجيه كلام الأفلاطن[١٤] الإلهي بوجهٍ آخر غير ما وجّهه[١٥] الرئيس بأنّ[١٦] ذهابه إلى المُثُل[١٧] ليس لما يتصحّح به الحكم على الطبيعة و أفرادها المادّية بل لما يتصحّح به كلّية الحكم المعتبرة في فنّ البرهان من[١٨] الدوام و

---

١. ح: بحسب ما لها.
٢. ق: ـ المجرّدة.
٣. ح: المطالب البرهانية بأنّه يلزم منه أن لاتكون الأشخاص المادّية محكوماً عليها لا بالذات و لا بالعرض؛ كيف و انّ.
٤. ح: ـ الفردين.
٥. ق: ـ صرف.
٦. ح: أحدهما مجرّد صرف و ثانيهما مادّي صرف إلى آخر غير معقول.
٧. ح: ـ بالذات يكون حكماً على الآخر بالعرض.
٨. ح: و أنت تعلم أنّ هذا الوجه ممّا تبطل به المُثُل حيث إنّه لايصحّ أن يكون لشيء واحد فردان متباينين تباينَ المجرّد و المادّي مع أنّه قد فرض وجودها غير متصدّ لما يبطل [في النسخة هنا كلمة لايمكن قرائتها] به حال إلى علم آخر فوقه.
٩. ح: ـ بعد ذلك.
١٠. ح: ـ الواقع.
١١. ح: ـ تلك.
١٢. ق: ـ و لايخفى أنّه.
١٣. ق: ثمّ يمكن.
١٤. ق و ح: أفلاطن.
١٥. ح: وجّه به.
١٦. ح: الرئيس و هو انّ.
١٧. ق: ذهابه إليها.
١٨. ح: أفرادها المادّية. بل لأنّه لما كان المعتبر في الحكم الكلّي بحسب هذا الفنّ أعني فنّ البرهان.

الضرورة.

ثمّ إنّ تحقّق الطبيعة لمّا كان بتحقّق[۱] فردٍ مّا منها و دوام الحكم انّما يكون بدوام فرد منها و من الظاهر أنّه ليس لشخص من الأشخاص المادّية دوام و بقاء لتصرّفها و تغيّرها؛[۲] فاحتيج إلى ما به يتصحّح ذلک؛ فلهذا أثبت المُثُل.[۳]

و الحاصل: انّ الفرق[۴] بين ما به يتصحّح[۵] الحكم نفسه و بين ما[۶] يتصحّح به[۷] دوامه بيّنٌ. فلايلزم من عدم سراية الحكم الداعي على الطبيعة إلى ما يندرج[۸] تحتها من الأفراد المادّية عدمُ سراية الحكم نفسه. كيف و انّ الحكم لمّا يتصحّح[۹] بنفس الطبيعة التي هي المحكوم عليها بذلک الحكم[۱۰]. فيسري لامحالة[۱۱] ذلک إلى[۱۲] أفرادها المادّية؟ و هو بخلاف[۱۳] ما عليه سنّة الآخر؛ لأنّ[۱۴] ما به الدوام لمّا كان مُثُلاً مجرّدةً مباينةً لما يوازيها من الأشخاص المحسوسة المادّية؛ فلايصحّ أن يتطرّق[۱۵] سراية دوام الحكم إليها.

فقوله[۱۶]: «فإنّ كلّ حكمٍ يصحّ على الشمس[۱۷] المطلقة يصحّ على هذه الشمس» و كذا قوله: «لأنّ المُثُل و إن أنزلنا أنّها تعطي الكثرة أسمائها فلايمكننا أن نقول انّها تعطيها حدودها» و كذا قوله: «و كيف يمكن أن تكون[۱۸] طبيعة الإنسان المحسوس يحمل عليها طبيعة الإنسان المثالي و هذا الإنسان حيوان مائت»[۱۹] لايخلو:

---

۱. ق: يتحقّق.

۲. ح: الدوام و الضرورة؛ و لمّا كان تحقّق الطبيعة بتحقّق فرد فرد و دوام الحكم عليها إنّما يستتبّ بدوام فرد منها و انّه ليس لشيء من الأشخاص المادّية المحسوسة بقاء و دوام، كيف و انّها متغيّرة متصرّمة؟ فلاينحفظ بها ذلک.

۳. ح: ذلک؛ فأثبت المُثُل.

۴. ح: و بالجملة انّ الفرقان.

۵. ح: ما يتصحّح به.

۶. ق: ـ بين ما.

۷. ق: ـ به.

۸. ح: اندرج.

۹. ح: كيف لا و انّه لمّا كان الحكم ممّا قد تصحّح.

۱۰. ح: ـ الحكم.

۱۱. ح: فلامحالة يسري.

۱۲. ق: ذلک انّه.

۱۳. ح: و ذلک على خلاف.

۱۴. ح: حيث إنّ.

۱۵. ح: فلايصحّ تطرّق.

۱۶. ق: قوله.

۱۷. ق: الشخص.

۱۸. ق: يكون.

۱۹. ق: + قلنا.

إمّا أن يكون المراد به دوام الحكم الضروري فهو ممنوع؛[١] كيف و انّ[٢] الأشخاص المادّية لمّا كانت متصرّمةً متغيّرةً فلايصحّ تعلّق دوام الحكم الضروري الداعي بها؟[٣]

و إمّا أن يكون المراد به[۴] الحكم نفسه مع قطع[۵] النظر عن الدوام و عدمه؛ فهو مسلّم من دون فساد.[۶]

و أمّا ما يتوجّه إلى هذا التوجيه:

أمّا[٧] أوّلاً: فهو انّ المعتبر في فنّ البرهان الدوام الضروري محلّ تأمّلٍ.

و أمّا ثانياً:[٨] فلأنّه[٩] لا يلزم من ذلك[١٠] أن يكون بإزاء كلّ فرد من المادّيات فرد من المجرّدات[١١] الأزلية الأبدية[١٢] بل يكفي لدوام[١٣] الحكم فردٌ مّا منها.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ[١۴] الأشخاص و إن كان كلّ منها فاسداً متغيّراً لكن يكون بقاء تلك الطبيعة المحكوم عليها ببقاء فردٍ مّا من الأفراد المندرجة تحتها؛ فيصحّ تعاقب تلك الأشخاص المادّية إلى غير النهاية[١۵]؛ فدوام الحكم عليها بحاله؛ فلا افتقار إلى المُثُل.

فقد علمت ما هو الحقّ الذي ﴿ لاَيأتِيْهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ ﴾[١۶]؛ فأتقنه و لاتوطن في حريم الزور حيث إنّ ﴿ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾[١٧] و لولا مخافة الإطناب لذكرنا طرفاً صالحاً من الكلام للأصحاب و إلى اللّه المرجع و المآب في كلّ باب.

---

١. ح: إمّا أن يعنىٰ به الحكم الداعي الضروري فممنوع.
٢. ق: + و انّ.
٣. ح: فلايصحّ تعلّق الحكم الداعي الضروري بها.
۴. ح: و إمّا أن يعنى منه.
۵. ح: مع عزل.
۶. ح: فمسلّم من غير فساد.
٧. ح: - أمّا.
٨. ح: - انّ المعتبر في فنّ البرهان الدوام الضروري محلّ تأمّلٍ؛ و أمّا ثانياً.
٩. ح: فهو انّه.
١٠. ح: منه.
١١. ق: المجرّد.
١٢. ق: الأزلي الأبدي.
١٣. ق: الدوام.
١۴. ح: و أمّا ثانياً: فهو انّ.
١۵. ح: إلى لا نهاية.
١۶. فصّلت / ۴٢.
١٧. النور / ۴٠.

[۱٦٣] قال: «بما هو محسوس»

أقول: أي الصور المنتقشة[۱] في الحاسّة من الجسم المحسوس؛ فلذا قال بهمينار في التحصيل:[۲] «انّ المحكوم عليه بالحقيقة هو ما يتصوّر به الحاسّ من صورة المحسوس لا الجسم.»[۳]

[۱٦٤] قال: «نفس مهيّته»

أقول: يشير بذلك إلى أنّ القول بكونه ـ تعالى ـ مجرّداً[۴] عن المادّة و عوارضها[۵] كلام مشهوري، بل الحقّ الحقيق تجرّده عن[۶] المهيّة أيضاً؛ لكونه بذاته الحقّة من كلّ جهةٍ نفسَ الوجود و الإنّية، كما قاله ـ دام ظلّه ـ:[۷] «و هو على عرش أعلى مراتب التجرّد و التقدّس» و لعلّ هذا هو المراد من «الصمد» في[۸] قوله ـ تعالى ـ: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾[۹] ـ الآيةَ ـ بناءً على تقدّسه عمّا له وحدة مبهمة بالقياس؛ أعني المهيّة التي لاتكون نفسَ الإنّية؛ و يكون ذكره بعد أحديته من باب التنصيص و التصريح على ما علم حقّاً؛ فأحسِن تدبّره لتعرف مكنون قول آخر ـ عزّ من قائل ـ: ﴿وَ هُوَ اللَّطِيْفُ﴾[۱۰] الآيةَ.

و أمّا ما وقع في بعض الأخبار و الأحاديث من كونه مبدأً للأُمور اللطيفة من الأجسام، فمن باب التقريب إلى فهم العوامّ ليتدرّجوا منه إلى ما هو المرام، كما لايخفى على الأعلام و العلم عند الملك العلّام و رسوله المبعوث إلى الأنام في أمثال هذا المقام.[۱۱]

---

۱. ق: المنقوشة.
۲. ح: فلذا تسمع صاحب التحصيل فيه انّه يقول.
۳. مع تفاوتٍ مّا في: التحصيل، ص ۴۸۹.
۴. ق: +كونه مجرّداً.
۵. ح: إشارة إلى أنّ القول بأنّه ـ تعالى ـ مجرّد عن الأجسام و عوارضها.
۶. ق: من.
۷. ح: كلام مشهوري؛ بل هو متقدّس عن المهيّة؛ لكونها نفس الإنّية و إليه الإشارة بقوله.
۸. ح: و يحتمل أن يكون هو مكنون.
۹. الإخلاص / ۲.
۱۰. الأنعام / ۱۰۳ و الملك / ۱۴.
۱۱. ق: ـ الآية؛ بناءً على تقدّسه عمّا له وحدة مبهمة ...هذا المقام.

[١٦٥] قال: «و لو بتحلّة تحليل»

أقول: « في[١] الحديث: « لا يموت لمؤمن ثلاثة أولاد فتمسّه النار إلّا تَحِلّةَ القَسَم » قيل: أراد بالقسم قوله ـ تعالى ـ : ﴿ وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلّا وَارِدُهَا ﴾[٢] يقول[٣] العرب: « ضَرَبه تحليلاً[٤] » إذا لم يبالغ في ضَرْبه، و هذا مَثَل في القليل المفرط في القلّة و هو أن[٥] يباشر من الفعل الذي يُقسِم عليه المقدارَ الذي يُبِرُّ به قَسَمه[٦]، مثل أن يَحلِف على النزول بمكان؛ فلو وقع به وقعة خفيفة أجْزأتْه، فتلك تحلّة قسمه. فالمعنى: لا تمسّه النار إلّا مسَّة يسيرة مثل تحلّة قسم الحالف، و يريد بتحلّته الورودَ على النار و الإجتياز بها، و التاء[٧] في التحلّة زائدة. »[٨]

[١٦٦] قال: «هو قيام الذات بالفعل لا بالغير»

أقول: أي بحسب وجوده الإمتيازي الإنفرادي[٩] بالفعل؛ أي لا يكون هيولى و هيولانياً؛ لأنّ[١٠] الهيولى و ما يشتمل[١١] عليها تكون فيه جهة القوّة؛ و في قوله: « لا بالغير »[١٢] إشاره إلى هذا[١٣] مع زيادة فائدة[١٤] و هي الإحتراز عن الصور العقلية القائمة بالجواهر[١٥] الممتازة[١٦] بوجوداتها فيها مع تجرّدها عن المادّة؛ فتكون[١٧] بوجوده[١٨] متميّزة بالفعل و لكن لقيامها بغيرها لا يصحّ كونها[١٩] عالمةً بذواتها[٢٠].

و الحاصل:[٢١] انّ الشيء القائم بغيره، الغير المستقلّ في الوجود لا يصحّ أن يكون عاقلاً

---

١. النهاية: و منه.
٢. مريم / ٧١.
٣. النهاية: تقول.
٤. النهاية: + و ضربه تعذيراً.
٥. ق : الّا.
٦. ق : قسمة.
٧. ق: الراء.
٨. النهاية، ج ١، صص ٤٢٩ - ٤٣٠.
٩. ح: وجوده المنفرد الممتاز.
١٠. ح: حيث إنّ.
١١. ق: يشمل.
١٢. ق: + أقول.
١٣. ح: و في قوله: « لا بالغير » تلميح لطيف إليه.
١٤. ق: - فائدة.
١٥. ق: + المقدّسة من المادّة.
١٦. ح: المتميّزة.
١٧. ق: يكون.
١٨. ق: موجودة.
١٩. ح: أن تكون.
٢٠. ق: - بذواتها.
٢١. ح: و بالجملة انّ رؤساء هذه الصناعة قد حقّقوا.

لنفسه؛ فإنّ ما يكون قائماً بغيره يكون وجوده لذلک الغير؛ فلايكون حاصلاً لنفسه، و إذا لم‌يكن حاصلاً لنفسه لايكون ظاهراً لنفسه؛ فلايكون عاقلاً لنفسه أصلاً؛ و انّ كلّ شيء لايكون حاصلاً لنفسه[1] لم‌يكن عاقلاً لغيره أيضاً؛ فإنّ من يعقل غيره يعلم بالقوّة القريبة من الفعل[2] أنّه يعقله؛ و ذلک مستلزم لتعقّله[3] نفسه و قد فرض أنّه غير عاقل لنفسه؛ هذا خلف.

و من هيهنا لاح عدم جواز[4] أن تكون القُوىٰ البدنية[5] و الآلات الجسدية[6] شاعرةً لما يرتسم فيها؛ لعدم وجودها في أنفسها و ذلک[7] لقيامها بغيرها؛ فيكون المدرک مطلقاً هو الجواهر المجرّدة القائمة بذواتها بوجوداتها الإنفرادية الإمتيازة[8] عن غيرها بحسبها و لكن بقي الكلام[9] في إدراک ساير الحيوانات[10] بالآلات؛ فلهذا ذهب الإشراقيّون[11] إلى أنّ لها أيضاً نفوساً مجرّدةً، و للبحث فيه مجال.

فإذا تقرّر هذا فقد لاح[12] أنّه ليس للأجسام وجود بالفعل ليكون عالمةً بذواتها، و اندفع نقض الإشراقيّين بشعور الهيولى بذاتها عن الحكماء المشّاء.[13]

[۱۶۷] قال: «بعد تحصيل معاني الفاعل و القابل»

أقول: و بالجملة انّه لو كان قبوله ـ سبحانه ـ لتلک الصور العلمية و انفعاله منها زمانياً لاستحال أن يكون فاعلاً فيها؛ و ليس الإنتقال و الإنفعال هيهنا إلّا عين الموصوفية، بل قبولها لها عين فعلها فيها.

فقد استبان: أنّ التشبّث في إثبات هذا المرام بذيل ما حقّقه المصنّف حسب ما عليه

---

۱. ق: ـ لايكون ظاهراً لنفسه ... حاصلاً لنفسه.
۲. ح: العقل.
۳. ق: ـ لتعقّله.
۴. ح: و من هيهنا تبيّن لک أنّه لايصحّ.
۵. ح: القوى الآلية.
۶. ح: الآلات البدنية.
۷. ح: ـ و ذلک.
۸. ح: المنفردة الممتازة.
۹. ح: بقي الإشكال.
۱۰. ق: الحيوان.
۱۱. ح: بعض الإشراقيّين.
۱۲. ح: فإذا تقرّر هذا ظهر.
۱۳. ح: و دفاع نقض الإشراقيّين بالهيولى حينئذٍ أظهر من أن يفشى.

رئيس مشّائية الإسلام: و قد أشار إلى بطلان السلوك هيهنا بمسلک الفعل و الإنفعال بهذا المعنى بقوله في إلهيات شفائه جواباً عمّا ذكره من الإشكال: «فبقي لک النظر في حال وجودها معقولة أنّها تكون موجودةً في ذات الأوّل كاللوازم التي[١] تلحقه أو يكون لها وجود مفارق لذاته.»[٢]

ثمّ قال: «فإن[٣] جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تكثّر، و إن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لايكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود؛ و إن جعلتها أُموراً[٤] مفارقةً لكلّ ذاتٍ عرضت[٥] الصور الأفلاطونية؛ و إن جعلتها موجودةً في نفسٍ أو[٦] عقلٍ[٧] عرض أيضاً ما ذكرناه[٨] قبل هذا من المحال.[٩]

فينبغي أن تجتهد جهدک في التخلّص عن هذه الشبهة[١٠] و تتحفّظ أن لا تكثّر ذاته و لاتبالي بأن تكون ذاته مأخوذةً مع إضافةٍ مّا ممكنة الوجود؛ فإنّها من حيث هى علّة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود،[١١] بل من حيث ذاتها؛ و تعلم أنّ العالم الربوبي عظيم جدّاً و تعلم أنّه فرق بين أن يفيض عن الشيء صورة[١٢] معقولة من حيث هي معقولة بلازيادة و أن يفيض عن الشيء صورة من شأنها أن تعقل[١٣].»[١٤]

و في كتاب التعليقات: «هذه الموجودات من لوازم ذاته و لوازمه فيه بمعنى أنّها تصدر عنه، لا أن تصدر عن غيره فيه؛ فيكون ثَمَّ قابل و انفعال، و قولنا[١٥] فيه يعتبر على وجهين:

---

١. ق و ح: ـ التي.
٢. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع) ص ٣٦٤.
٣. الشفاء: وإن.
٤. ح: أُمور.
٥. ح: عرض.
٦. الشفاء: ـ نفس أو.
٧. الشفاء: + ما.
٨. الشفاء: ذكرنا.
٩. ح: ـ قبل هذا من المحال.
١٠. في بعض نسخ الشفاء و في نسختي ق و ح: الشبه.
١١. ح: ـ فإنّها من حيث ... الوجود.
١٢. الشفاء: + من شأنها أن تعقل. و أن يفيض عن الشيء صورة.
١٣. الشفاء: ـ و أن يفيض عن الشيء صورة من شأنها أن تعقل.
١٤. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع) صص ٣٦٥ ـ ٣٦٦.
١٥. التعليقات: فقولنا.

أحدهما أن يكون فيه عن غيره[۱] و الآخر أن يكون فيه لا عن غيره، بل فيه من حيث يصدر عنه »[۲] انتهى كلامه منادياً على بطلان المسير في هذا المدّعى إلى التشبّث بذيل القبول و الفعل هيهنا و إن استحال من وجه آخر حسب ما علمت.

على أنّ له توجيهاً وجيهاً مع عزل النظر عن ذلک؛ و نعم ما أشار الرئيس إلى بطلانه بما هو الحقّ في هذا الكتاب أيضاً بقوله: « انّه[۳] لايجوز أن يكون الفاعل من حيث هو فاعل يوجد قابلاً للفعل أو للوجود؛ لأنّ القبول هو انفعال فيه و[۴] استكمال له؛ فيكون لم‌يستكمل بعد، و يجب أن تكون[۵] ذات الفاعل مبايناً لذات المفعول و إن كان يوجد المفعول حيث هو ملاقياً له؛ و الطبيب إذا عالج نفسَه فإنّه معالج لجزء[۶] و يتعالج عن آخر. »[۷] انتهى كلامه منادياً على استحالة أن يكون علمه بالأشياء بارتسام صورها فيه و إن كان قد يوجد المعلول ملاقياً لعلّته لا مطلقاً.

فلذا تسمعه أنّه يقول في هذا الكتاب: « إنّ[۸] الأوّل يعرف الشخص[۹] و أحواله الشخصية و وقته الشخصي و مكانه الشخصي من أسبابه و لوازمه الموجدة[۱۰] له المؤدّية إليه، و هو يعرف كلّ ذلک من ذاته؛ إذ ذاته هو مسبّب[۱۱] الأسباب؛ فلايخفى عليه شيء[۱۲] و لايعزب عنه مثقال ذرّة »[۱۳] انتهى كلامه.

و أمّا ما وقع منه في هذا الكتاب من أنّه : « ينبغي أن لانجعل علمه عرضةً للتغيّر و الفساد بأن نجعله زمانياً أو أن يكون علمه مستفاداً من الحسّ و من وجود الموجودات؛ فإنّه إن دخل في علمه الزمان يكون متغيّراً فاسداً؛ لأنّ الشيء يكون في وقتٍ بحالٍ و يكون في وقتٍ آخر بحالٍ آخر. »[۱۴] هذا كلامه. فإنّه صريح في نفي هذا العلم الإنفعالي و

---

۱. التعليقات: عن غيره فيه.
۲. التعليقات: صص ۱۱۹ ـ ۱۲۰.
۳. التعليقات: ـ انّه.
۴. التعليقات: أو.
۵. التعليقات: أن يكون.
۶. التعليقات: فإنّه يُعالج بجزء منه.
۷. التعليقات ، ص ۸۴.
۸. التعليقات: ـ إنّ.
۹. التعليقات: الشخصي.
۱۰. التعليقات: الموجبة.
۱۱. التعليقات: سبب.
۱۲. ح : ـ شيء.
۱۳. التعليقات، ص ۱۱۶.
۱۴. مع تفاوتٍ مّا في: التعليقات، ص ۱۱۶.

هذا الإدراک الإحساسي؛ و عدم تعرّضه هيهنا لنفي علمه الإنفعالي بالمعنى الآخر فمساعدة مع بعض شرکائه في صناعته على ما هو دأبه في جميع المطالب و جمل المآرب کما لايخفى على المتصفّح المتدبّر في کلّ باب.

فسطع حينئذٍ وجه آخر لما وقع عنه في بعض عبارات الشفاء و في بعض مراسلاته إلى بهمنيار بقوله: العقل الذي يعقل المعقولات فيه أيضاً المعقولات کاللوازم لذاته؛ فهو يعقلها في ذاته عن ذاته و في غيره أيضاً.

هذا على أنّ له توجيهاً وجيهاً على ما إليه الإشارة بقوله ـ الشريف ـ في تقويم آخر: «انّه يعلم أيضاً ما بعد ذاته و هو[1] ساير الأشياء و هي لوازمه و لوازم لوازمه إلى أقصى الوجود من حيث وجوبها عن نفس[2] ذاته»[3] انتهى.

فقد استبان منه أنّ القيّوم الواجب بالذات لمّا کان مبدأً لجميع الذرّات ـ من العاليات و السافلات ـ يکون صدورها عنه و وجوبها به بما لها من السلسلة الطولية باعتبار إفاضات قائمة به ـ سبحانه ـ فيکون علمه بها بحسب وجودها فيه و عنه؛ و لمّا کان ذلک القبول يرجع إلى موصوفيته بها فتکون الفعلية هي عين القبول من غير فساد.

نعم انّه لو جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تکثّر و لحوقها له لايخرجه عن وجوبه الذاتي بحسب ذاته؛ فتدبّر.

ومن تضاعيف الکلام ظهر اضمحلال ما قال بعض الأعلام من کون الرئيس متحيّراً في هذا المرام.

ثمّ اعلم أنّ حدوث العالم لمّا استبان بعين العيان في الأنفس و الآفاق أمکنک أن تحکم بأنّه لو کان محلاًّ للصور المتکثّرة ـ تعالى عن ذلک ـ لکان بعد العدم العيني أيضاً. فيشبه أن يجري في بطلانه مسلک الفعل و القبول ـ کما لايخفى على العقول ـ إلّا أن يقال: إنّ ذلک في ما إذا کان عدم اتّصافه بها أوّلاً من نقصان القابل لا من المقبول؛ فأحسِن تدبّره

---

١. ق و ح: ـ و هو. ٢. ق و ح: ـ نفس.
٣. راجع، ص ٣٥٢.

فتدبّر.

ثمّ لايخفى: أنّه ليس القول بكون علمه ـ جلّ و علا ـ من قيام صور الأشياء به ممّا يصدر عن الحكماء المحقّقين سيّما الملطيّين وما عليه بعض الأعلام؛ فلايخفى ما فيه من الكلام.

قال أنكسيمايس الملطي: «إنّ كلّ مبدع ظهرت صورته في حدّ الإبداع فقدكانت صورته في علم مبدعه الأوّل و الصور عنده بلانهاية.»

ثمّ قال: «و لايمكن إلّا أحد القولين:

إمّا أن نقول: إنّ اللّه تعالى أبدع ما في علمه.

و إمّا أن نقول: أبدع الأشياء بلا العلم المقدّم؛ و هذا باطل.

فإن قلنا: أبدع ما في علمه؛ فالصورة أزلية بأزليته و ليس يتكثّر بتكثّر المعلومات و لايتغيّر بتغيّرها.»

ثم قال: «أبدع بوحدانيته صورة العنصر؛ ثمّ صورة العنصر انبعث كذلک فرتّب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيه من طبقات الآثار، و صار تلک الطبقات صوراً كثيرةً دفعةً. ثمّ إنّ هذه الصور لمّا لميكن أن توجد في الهيولى إلّا بترتّب و زمان؛ فحدثت تلک الصور فيها على الترتيب.» هذا كلامه.

فإن قلت: إنّ قوله: «فقدكانت صورته في علم مبدعه الأوّل» و كذا قوله: «إنّ اللّه أبدع ما في علمه» ينادي بخلاف ذلک.

قلت: إنّ فيه رمزاً خفيّاً و تلويحاً شريفاً إلى أنّه ـ تعالى جدّه ـ بذاته وجود علمي لجميع ما سواه من الممكنات؛ فما أبدعه منها فقدكانت صورته في علم مبدعه؛ لكونه صورةً علميةً له و لما عداه ببساطة أحديته الصرفة القيّومية؛ و نعم شاهد صدقٍ عليه ما ذكره بقوله: «إنّ اللّه ـ تعالى ـ أبدع ما في علمه و إمّا أن نقول: أبدع أشياء بلا العلم المقدّم» و ذلک حيث إنّ المعنيّ منه أنّه ـ تعالى قدسه ـ إمّا بذاته وجود علمي لما أبدعه؛ فيكون إيجاده لجميع ما سواه مسبوقاً بالعلم و إمّا بعدم كون إيداعه الأشياء بلا العلم المقدّم؛ فيلزم

أن يكون تأثيره فيها نسبة تأثير الطبائع العديمة الإدراك و إن كان ذلك في الصور القائمة به لكونها مسبوقةً عن الإيجاد و إن كان بالذات على تقدير ذهابها إلى ما لايتناهى ـ كما لايخفى ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

فقوله: «فالصورة أزلية بأزليته و ليس يتكثّر بتكثّر المعلومات» ـ إلى آخره ـ نعم شاهد صدقٍ على ما ادّعيناه من أنّه بوحدانية ذاته الأزلية و بساطته الحقّة الأحدية صورة علمية لجميع المعلومات المتكثّرة التي ليست بحسب ذلك متكثّرةً على ما إليه الإشارة بقول المعلّم الثاني: «و هي كثرة في وحدة» و بقول الرئيس: «فهكذا يجب أن نتصوّر علم الباري؛ فإنّه[1] يعلم الأشياء الغير المتناهية؛ لأنّ الصور لا محالة متناهية و النسب بينها[2] موجودة له معلومة و إن كانت في ذواتها غير متناهية و هو[3] يعلمها كلّها متناهية»[4] انتهى كلامه.

فلنرجع إلى ما كنّا فيه؛ فنقول: إنّه لو صحّ أن يكون أنكسيمايس الملطي يذهب إلى كون علمه بالأشياء من تلقاء قيام صورها به لصحّ أن يقال: إنّ إيجاده ـ تعالى ـ إيّاها لايستلزم عدم كونها مسبوقةً بالعلم و لا التكثّر في مرتبة واحدة؛ لمدخلية بعض منها في بعض آخر بأنّه ـ تعالى ـ لمّا كان مبدأً تامّاً قريباً لما صدر عنه أوّلاً من الصورة يكون علماً به و هو مع تلك الصورة يكون علماً تامّاً بصورة أُخرى مشروطة بها و هكذا؛ فلايلزم منه أن يكون صدور تلك الصورة منه ـ جلّ و علا ـ بصور أُخرى أو بلا علم منه، كما لا يخفى.

و سيأتي في المتن ما يندفع به هذا الإشكال و غير واحد على نفيه من الإستدلال؛ و إنّما قلنا ذلك حيث إنّ قوله: «و لا يتكثّر بتكثّر المعلومات» ينادي على خلاف ذلك نداءً عليّاً، و العقل يركن إلى عدمه ركوناً جميلاً و إليه الإشارة الدقيقة بما قال تالس الملطي من أنّ القول الذي لا مرد له أنّه ـ تعالى ـ هو المبدع و لا شيء مبدع غيره؛ فأبدع الذي أبدع و لا صورة له عنده في الذات؛ لأنّه قبل الإبداع انّما كان هو فقط و إذا كان هو فقط

---

١. التعليقات: و أنّه.
٢. ق و ح: بعينها.
٣. التعليقات: فهو.
٤. التعليقات، ص ١٢٤.

فليس فيه ـ تعالى ـ جهة و جهة حتّى يكون[1] هو صورة أو حيث و حيث حتّى يكون هو ذا صورة؛ إذ الوحدة الخاصّة ينافي هذين الوجهين.

ثمّ قال: «لكنّه ـ تعالى ـ أبدع العنصر الذي فيه صور الموجوات أو المعلومات كلّها؛ فانبعث من كلّ صورة موجود هي صورته؛ فمحلّ تلک الصور العلمية هو ذات العنصر، و ما من موجود في العالم العقلي و العالم الحسّي إلّا و في ذات العنصر صورة و مثال عنه.»

ثمّ قال: «مِن كمال ذات الأوّل الحقّ ـ سبحانه ـ أنّه أبدع مثل هذا العنصر؛ فما يتصوّره العامّة في ذاته أنّ فيه الصور ـ يعني صور المعلومات ـ فهو في مبدعه و هو ـ تعالى ـ في وحدانيته و هويّته أن يوصف بما يوصف به مبدعه» انتهى كلامه.

فإن قلت: إنّ جميع ما ذكرته مثالاً حقّ في ما ادّعيته من مسير أنكسيمايس الملطي إلّا أنّ قوله : «أبدع بوحدانيته صورة العنصر ثمّ صورة العقل كذلک» ينادي على خلاف ذلک بأعلى الصوت، بناءً على أنّ صورة العنصر إنّما هو وجود علمي حصولی لصورة العقل بحسب وجوده العيني في علم مبدعه مع اشتماله على الصور العلمية لجميع الأشياء ليمكن القول بأنّه رتّب العنصر في العقل.

قلت: إنّه يجوز أن يكون المعنيّ من العنصر هو العقل الأوّل لكونه أصلاً في إيجاد أشياء أُخرى و شرطاً في وجود العقل؛ أي الثاني و الثالث مع ما فيها و إنّه و إن كان من العقول أيضاً لكن التعبير عنه بالعقل إشارة إلى ذلک؛ تدبّر.

فقد استبان: أنّ المعنى واحد و إن تجلّى بلباس متعدّدة و ألوان متلوّنة يعرفه العارفون الماهرون و يذهل عنه الجاهلون الغافلون.

و من هيهنا ظهر لک سرّ ما روى عن السَّانّ ـ عليه صلوات الملک المنّان ـ: «انّه لو سكت من لايعلم لارتفع الخلاف من العالم»[2] و العلم بحقائق الأحوال و الرموز عند من بيده أزمّة الأُمور، ﴿ سُبْحَانَ رَبِّکَ رَبِّ العِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَ سَلامٌ عَلَى المُرْسَلِيْنَ وَ الحَمْدُ

---

۱. ق: تكون.

۲. بحارالأنوار (ج ۲، ص ۱۲۲): قال اميرالمؤمنين عليه‌السلام : «لو سكت من لايعلم سقط الإختلاف».

لِلّهِ رَبِّ العَالَمِيْنَ[1] ﴾[2]

[١٦٨] قال: «هو بعينه تقرّره الرابطي لجاعله[3]»

أقول:[4] و أنت بما قد علمت أنّ المعلوم بالعلم الإرتسامي هو الذات المرتسمة في العالم

---

١. الصافّات / ١٨٠ ـ ١٨٢.

٢. ق: قال: «بعد تحصيل معاني الفاعل و القابل» أقول: يعني أنّ قبوله ـ تعالى ـ لتلك الصور و انفعاله عنها لو كان زمانياً لاستحال أن يكون فاعلاً لها و ليس الإنتقال و الإنفعال هيهنا هذا المعني بل على نمطٍ آخر أرفع و أعلى؛ فلذا أشار المصنّف إلى بطلان مسلك الفعل و الإنفعال في إثبات ذلک المدّعى على محاذاة ما قاله الشيخ من «أنّه ينبغي أن لايجعل علمه عرضةً للتغيّر و الفساد البتّة بأن يجعله زمانياً أو أن يكون علمه مستفاداً من الحسّ و من وجود الموجودات؛ فإنّه إن دخل في علمه الزمان يكون متغيّراً فاسداً؛ لأنّ الشيء يكون في وقت بحالٍ و يكون في وقت آخر بحالٍ» انتهى. و هو صريح في بطلان هذا النحو من العلم الإنفعالي الزماني و المكتسب من غيره؛ و أمّا علمه الإنفعالي الذاتي فلم‌يبطل من ذلک المسلک.

و قال أيضاً في **التعليقات**: «انّ هذه الموجودات من لوازم ذاته و لوازمه فيه بمعنى أنّها تصدر عنه. لا أن تصدر عن غيره فيه: فيكون ثَمَّ قابل و انفعال و قولنا فيه يعتبر على وجهين: أحدهما أن يكون فيه عن غير و الآخر أن يكون فيه لا عن غيره. بل فيه من حيث يصدر عنه» انتهى.

و الحاصل: انّه لايجري مسلک الفعل و الإنفعال هيهنا على أن يكون استدلالاً على استحالة كون الصور العلمية قائمةً بذاته ـ تعالى ـ إلّا أن يكون قيام تلک الصور بها بعد ما لم‌يقم بها في الأعيان لا بمجرّد الذات.

و الحقّ في بطلان قيامها به ـ تعالى ـ بلزوم استكماله عن غيره.

و أيضاً: كيف يهب الكمال من هو قاصر عنه؛ فلذا قال ثالس الملطي: «انّ القول الذي لا مرد له أنّه ـ تعالى ـ هو المبدع و لا شيء مبدع غيره؛ فأبدع الذي أبدع و لا صورة له عنده في الذات؛ لأنّه قبل الإبداع انّما كان هو فقط و إذا كان هو فقط فليس فيه ـ تعالى ـ جهة و جهة حتّى تكون هو صورة أو حيث و حيث حتّى يكون هو ذا صورة: إذ الوحدة الخاصّة ينافي هذين الوجهين.»

ثمّ قال: «لكنّه ـ تعالى ـ أبدع العنصر الذي فيه صور الموجوات أو المعلومات كلّها؛ فانبعث من كلّ صورة موجود هي صورته؛ فمحلّ تلک الصور العلمية هو ذات العنصر صورة و مثال عنه.»

ثمّ قال: «مِن كمال ذات الأوّل الحقّ ـ سبحانه ـ أنّه أبدع مثل هذا العنصر: فما يتصوّره العامّة في ذاته انّ فيه الصور: يعنى صور المعلومات فهو في مبدعه و هو ـ تعالى ـ في وحدانيته و هويّته أن يوصف بما يوصف به مبدعه» انتهى.

٣. ق: لماعلة.

٤. ق: + قد علمت سابقاً أنّ كون الشيء علماً انّما يكون باعتبار وجوده الرابطي و معلوماً باعتبار وجوده في نفسه سواء كان ذلک في العلم الحصولي الإرتسامي أو العلم الحضوري.

و بالجملة: انّ الوجودات ـ سواء كانت صوراً قائمةً بالأذهان أو ذوات موجودة في الأعيان ـ يكون باعتبار وجوداتها الإرتباطية علوماً و باعتبار وجوداتها في حدّ أنفسها معلومةً ـ سواء كانت مجرّدات صرفة أو هويّات هيولانية ـ و إن كانت هذه متعاقبات متجدّدات في حدود أنفسها و بقياس بعضها إلى بعض لكنّها باعتبار

←

مع قطع النظر عن كونها مرتسمةً فيه و علميته بحسب ملاحظة مرتسميتها فيه يمكنك أن تعلم أنّ العلم الحضوري بالشيء بحسب وجوده العيني إنّما يكون إذا أُخذ مرتبطاً بغيره و إن كان معلوماً مع قطع النظر عن ذلك و انّه ـ تعالى قدسه ـ لمّا كان جاعل الذوات من المبدعات و الكائنات يكون وجودها له علماً حضورياً خارجاً عن التعاقبات و التجدّدات و التصرّمات و التقضّيات؛ لكون نسبتها إليه نسبة المتغيّر إلى الثابت؛ فيكون دهراً له؛ فهذا هو المراد من العلم بالشيء بالوجه الكلّي مع أنّه «لايعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض و لا في السمٰوات»[1] و إليه الإشارة بقول رئيس الصناعة في كتابه المسمّى بـ الحكمة العلائية: «پس فرق دانستن كارها متغيّر جزوى به علمى زمانى و علمى كلّى، و واجب الوجود همهٔ چيزها را داند به علمى كلّى كه هيچ خُرد و بزرگ از علم وى غايب نشود و برين روى كه گفته آمد.»

←

وجودها لباريها ـ تعالى ـ غير متعاقبات الوجودات و الإنّيات بل هو نسبة متغيّر إلى [ق: متغيّراً لي] ثابت؛ فلا زمانية نظراً إليه تعالى.

قال الشيخ في كتاب الحكمة العلائية: «پس فرق دانستن كارها متغيّر جزوى به علمى زمانى و علمى كلّى و واجب الوجود همه چيزها را داند به علمى كلّى كه هيچ خُرد و بزرگ از علم وى غايب نشود و برين روى كه گفته آمد.»

و في إلهيات النجاة في الفصل المعقود لبيان أنّه ـ تعالى ـ كيف يعلم ذاته: «فإن منع مانع أن يسمّي هذا معرفةً للجزئي من جهة كلّية فلا مناقشة؛ لأنّ غرضنا الآن في غير ذلك و هو في تعريفنا أنّ الأمور الجزئية كيف يعلم و يدرك علماً و إدراكاً يتغيّر معها العالم فكيف يعلم و يدرك علماً و إدراكاً لايتغيّر معها العالم.» هذا كلامه و هو صريح في المدّعى. و لايصحّ لعاقلٍ مّا أن يحكم بأنّ الشيخ ينكر علمه ـ تعالى ـ بالجزئيات الزمانية.

ثمّ إنّ العلم يطلق تارةً و يراد به العلم الإجمالي و يطلق تارةً و يراد به العلم البسيط؛ و كون الأوّل عين العلوم التفصيلية بالذات لاينافي كونَ الثاني مبايناً لها و انّ كونه ـ تعالى ـ بذاته علماً بسيطاً بجميع ما عداه محمول على المعنى الأخير لايستلزم كونَ الواجب عين الممكنات؛ لكونه عين العلم الإجمالي بها و الإجمالي لمّا كان علماً بالممكنات فيلزم أن يكون عيناً لها.

و الحقّ انّ علمه ـ تعالى ـ بهذه الأشياء من العلوم البسيطة لا الإجمالية؛ و المتأخّرون لمّا اشتبه أحدهما بالآخر عليهم حكموا بأنّ علمه ـ تعالى ـ بها علم إجمالي مع أنّ الواقع عن الحكماء هو انّه ـ تعالى ـ علم بسيط لا علم إجمالي؛ و قد فصّلنا ذلك مع زيادة تفصيلٍ في كتابنا الموسوم برياض القدس.

١. اقتباس من: يونس / ۶۱ و سبأ / ۳.

و فی إلهيات نجاته في الفصل المعقود لبيان أنّه ـ تعالى ـ كيف يعلم ذاته[1]: «فإن منع مانع أن يسمّي هذا معرفةً للجزئي من جهة كلّية فلا مناقشة معه[2]؛ لأنّ غرضنا الآن في غير ذلک، و هو في تعريفنا انّ الأُمور الجزئية كيف تعلم و تدرک علماً و إدراكاً يتغيّر معهما العالم؟ و كيف تعلم و تدرک علماً و إدراكاً لا يتغيّر معه[3] العالم؟»[4] هذا كلامه؛ و نظائره في كلام رؤساء هذه الصناعة أكثر من أن يحصى.

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الإشكال بـ «لزوم أن يكون علمه ـ تعالى قدسه ـ زمانياً حيث إنّ الموجودات الزمانية علم حضوري له و بلزوم أن يكون رئيس الصناعة نافياً لعلمه بالجزئيات له، هل هو إلّا كفر صريح؟» محسومٌ:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الزمانية لتلک الموجودات بحسب وجودها في أنفسها لا ينافي عدمها بحسب وجودها لجاعلها، بل علمه بها عينه ـ جلّ و علا ـ إن نظرت تارةً أُخرى.

و أمّا الثاني: فلأنّ المعنيّ مِن نفي علمه بالجزئيات نفي علمه الزماني بها مع أنّه لا يعزب عنه شيء من الذرّات، سواء قلنا انّ علمه بها من تلقاء العلم بذاته أو علمه بها بحسب وجودها لديها بالذات و المثول بين يديها.

فإن قلت: إنّ هيهنا إشكالاً عويصاً و هو انّ العلم الإجمالي بالشيء عين العلم التفصيلي به و من المستبين أنّه ـ تعالى ـ علم إجمالي بجميع الذرّات من الممكنات بنفس ذاته الحقّة القدّوسية، و وجود تلک الذرّات علم تفصيلي له بمراتبها من القلم و اللوح و كتاب المحو و الإثبات و النظام الجملي؛ فيلزم منه أن يكون نور الأنوار ـ تعالى قدسه ـ عين الظلمات و الحقّ المطلق عين الباطلات، تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً.

و أيضاً: انّ العلم لمّا كان عين المعلوم فإذا كان تعالى ـ جلّ و علا ـ علماً إجمالياً بما سواه يلزم أن يكون هو عينها، تعالى عن ذلک.

---

۱. هذه العبارات توجد فی الفصل المعقود لبيان أنّ واجب الوجود كيف يعقل الأشياء، لا في الفصل الذی ادّعاه الشارح.
۲. ق و ح: ـ معه.
۳. ق و ح: معها.
۴. النجاة، ص ۵۹۷.

قلت: إنّ الحقّ الذي ﴿ لاَيأْتِيْهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ ﴾[1] هو انّه بذاته علم بسيط بجميع ما يترتّب عليه من تلك الذرّات، و القول بالعلم الإجمالي تارةً و التفصيلي أُخرى قد نشأ من أفهام المتأخّرين مع أنّه ليس منه عين و أثر في كلام المتقدّمين حسب ما علمت من أنّ مناط انكشافها ذاته بذاته، و إذا وجدت لقد وجدت منكشفةً لا أنّها وجدت فانكشفت. فلذا تسمع الرئيس انّه يقول: «إنّ الأشياء عقلت من ذاته فجعلت من تلقائه. ثمّ وجودها في الأعيان هو بعينه عقله إيّاها و معقوليتها له صدورها عنه منكشفةً غير محجوبة و ليس أنّ له الإضافة العقلية إليها من حيث وجودها. فيلزم أن لا يعقل المعدوم منها إلى أن يتقرّر في الأعيان؛ فيكون تعقّلها من نفسه أنّه مبدأ ذلک الشيء على الترتيب لا عند فعليته.» انتهى كلامه.

فقد استبان: أنّه لو صحّ إطلاق الإجمال و التفصيل على علمه ـ جلّ و علا ـ فإنّما يصحّ ذلک بإطلاق الأوّل على علمه بذاته قبل وجود الأشياء، و إطلاق الثاني على ذلک العلم نفسه حين مقارنته لتلک الأشياء؛ فيكون العلم الإجمالي و التفصيلي بجميع تلک الأشياء نفس ذات باريها جلّ و علا.

و القول بأنّ العلم عين المعلوم إنّما إذا كان علماً حصولياً أو حضورياً؛ و أمّا العلم بها فمن تلقاء ذاته التي هي المبدأ لها بأسرها؛ فهو فوق أن يكون عين تلک الأشياء كما لا يخفى حسب ما عليه الإشارات اللطيفة فافهمها.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ دفاع ذينک الإشكالين على هذا المسلک القدسي و المنهج النوري فمن المستبينات:

أمّا دفاع الإشكال الثاني: فبأن يقال: إنّ العلم الحضوري بذاته علم بمعلولاته على أتمّ وجه و أكمل تفصيل؛ لكونه مشيّئاً لها جاعلاً إيّاها؛ فيكون علمه بها علماً خارجاً عن ارتسامها الحصولي و حضورها العيني؛ فلايلزم منه اتّحاد العلم و المعلوم. كيف لا و انّ ذلک إنّما يستقيم في ما إذا كان بإحدىٰ هاتين الصورتين ليس فليس؟

---

۱. فصّلت / ۴۲.

و أمّا دفاع الإشكال الأوّل: فبأن يقال: إنّ ذاته علم إجمالي و تفصيلي بتلك المعلومات من الكائنات و المبدعات و إن كانت هي مصحوبةً للإنكشاف.

فقد استقرّ ما ذهب إليه المصنّف ـ دام بقائه ـ على محاذاة ما عليه رؤساء هذه الصناعة على عرشه.

و أمّا دفاعهما عن المتأخّرين سيّما نصير الملّة و الدين و بعض الأعلام على ما هو المشهور بين الأنام فبأن يقال: إنّ العلم الإجمالي مشترک لفظاً بين العلم البسيط الذي هو علمه ـ تعالى قدسه ـ بما سواه و بين العلم بوجود الشيء الحاصل المدرک أو الحاضر عنده على صورته الإجمالية و هيأته الإجتماعية؛ فلذا تسمع أنّ العقل البسيط في الأوّل هو ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل فينا.

فإذا تمهّد هذا فنقول: إنّه إن أُريد أنّ العلم الإجمالي بالمعنى الأوّل هو عين العلم التفصيلي فممنوع و السند ظاهر؛ و إن أُريد أنّه بالمعنى الثاني عينه فمسلّم من غير فساد في ما هو المرام؛ حيث إنّ علمه البسيط الإجمالي بما عداه نفس ذاته الحقّ القدّوسي الذي لايحوم حومه وجود شيءٍ مّا منها أصلاً؛ و الفرق بين هذين الإجمالين ما يحكم به صيرفيّ العقل بعد ما يذهبهما في كورة النظر حيث يرى أنّ في الصورة الثانية يكون العلم عبارةً عن وجود أمر عند موجود بالفعل على سبيل الإجمال ؛ فيلزم أن يكون هو عين ذاته إذا فصّل بالرويّة و الكمال بناءً على أنّ التفاوت بينهما بنحو الإدراک لا غير؛ و ذلک على خلاف ما عليه الصورة الأولىٰ؛ لأنّه يرجع إلى كون العلم الحضوري للمبدأ هو العلم البسيطي له بما يترتّب عليه و إن كان بالواسطة؛ لكونه أقرب إليه منها.

و إن أردت التفصّي عن اشتباه اشتراک اللفظ فعبِّر عن أحدهما بالعلم البسيط و عن الآخر بالعلم الإجمالي؛ فاحتفِظ هذه الدقائق الحكمية و الرشحات الفلسفية في البال لتشفي عن الأمراض النفسية بعون الواهب المتعال.

و إذا أحطتَ بأطراف المرام فبالحريّ أن نتلو عليک ما ذكره الرئيس من الكلام الموهم كفره لبعض الأعلام ثمّ نبيّن ما هو الحقيق بالتصديق.

فنقول: إنّه قال في إلهيات شفائه: «إنّ الفاسدات إذا عقلت بالمهيّة المجرّدة و بما يتبعها ممّا لا يتشخّص[١] لم تعقل بما هي فاسدة»[٢] أي بالمهيّة الكلّية لم تعقل بما هي فاسدة؛ و فيه الخلف لانتفاء علمه بالجزئيات و الفاسدات حينئذٍ؛ و قد ذكره على أن يلزم به الخلف و الفساد ليتجلّي ما هو المراد من كون علمه ـ تعالى ـ بها لا من تلقاء علمه بماهياتها المجرّدة أو بهويّاتها الفاسدة بما هي فاسدة متغيّرة للزوم عدم علمه بالهويّات و الأشخاص على الأوّل و كونه زمانياً على الثاني، تعالى عن جملة ذلك علوّاً كبيراً.

فقد بقي أن يكون علمه بتلك الهويّات الشخصية و الفاسدات الزمانية لا بما هي متغيّرة زمانية؛ و ذلك من وجهين:

أحدهما: وجودها بحسب كونها لباريها لعدم تطرّق التعاقب و التجدّد إليها.

و ثانيهما: علمه بها من حيثية العلم بذاته العليّ ـ تقدّس و تعالى ـ فلذا قال في كتاب التعليقات: «إذ ذاته هو مسبّب الأسباب فلايخفى عليه شيء و ﴿ لايَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ[٣] ﴾ »[٤] و «الفاسدات فإنّما[٥] يعقلها فاسدة من جهة أسبابها و عللها.»[٦]

و قد أشار أيضاً إلى استحالة علمه بالزمانيات بما هي فاسدة بقوله: «ينبغي[٧] أن لانجعل علمه عرضةً للتغيّر و الفساد البتّة بأن نجعله زمانياً أو أن يكون علمه[٨] مستفاداً من الحسّ و[٩] من وجود الموجودات؛ فإنّه إن دخل[١٠] في علمه الزمان يكون[١١] متغيّراً و[١٢] فاسداً؛ لأنّ الشيء يكون في وقتٍ بحالٍ و يكون في وقتٍ آخر بحالٍ آخر.»[١٣] انتهى كلامه.

و أمّا بيان ما أوقع بعض الأعلام في ذلك الظنّ فهو ما نقلناه أوّلاً من إلهيات شفائه

---

١. ح: ـ و بما يتبعها ممّا لا يتشخّص.

٢. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السادس) ص ٣٥٩.

٣. سبأ / ٣.

٤. التعليقات، ١١۶.

٥. التعليقات: و أمّا الفاسدات فإنّه.

۶. التعليقات، ص ١٢٣.

٧. التعليقات: + أن نجتهد في.

٨. التعليقات: ـ أن يكون علمه.

٩. ح: ـ و.

١٠. التعليقات: الموجودات، فيلزم ذاته أن أدخل.

١١. التعليقات: فيكون.

١٢. ح: أو.

١٣. التعليقات، ص ١١۶.

حيث إنّه حمل قوله: «لم تعقل بما هي فاسدة» على حسبان أنّه مراد الرئيس ليلزم منه نفي علمه بتلك الفاسدات بهويّاتها و تصديقه بذلك ذهولاً عن أنّ مراده انّه لو علمها بالمهيّة المجرّدة يلزم أن لاتكون معقولةً بهويّاتها الشخصية من قبيل إظهار الفساد لتعيين القسمان الآخران: أحدهما علمه بها بما هي متغيّرة و ثانيهما بما هي غير متغيّرة.

ثم يشير إلى استحالة الأوّل ليتعيّن به الثاني إن هو إلّا عين الإيمان كما هو المستبين بعين العيان و البرهان و نعم ما ترنّم لسان حاله في سابق الزمان بمقاله:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود | محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر یکی چو من و آن هم کافر | پس در همه دهر یک مسلمان نبود[1]

[١٦٩] قال[2]: «من المتنطّعين في»

أقول: تنطّع في الكلام أي تعمّق فيه[3].[4]

[١٧٠] قال[5]: «يتصنّعون»

أقول: افتعال من التصنّع و هو التكلّف؛ و في النهاية: «تصنّعته تكلّفته».

[١٧١] قال: «بالمعني الثالث يقعان على الذات»

أقول: أمّا القبول على أحد المعنيين الآخرين فيستلزم التركيب الخارجي لذات القابل من الهيولى و الصورة[6] حسب ما سلكه في كتاب الإيماضات على محاذاة ما عليه رئيس

---

١. ق: ـ و أنت بما قد علمت أنّ المعلوم بالعلم الإرتسامي هو الذات المرتسمة في العالم مع قطع النظر عن كونها مرتسمةً فيه ... يک مسلمان نبود.

٢. ح: قوله.

٣. ق و ح: ـ فيه.

٤. الصحاح، ج٣، ص ١٢٩١.

٥. ح: و قوله.

٦. ق: + أو لما يتعلّق به؛ و أمّا استحالة اجتماع الفعل و الإنفعال في أمر واحد إذاكان الفعل و القبول نظراً إلى أمر واحد فهو مستحيل جدّاً للزوم اجتماع جهتَي الوجوبِ و الإمكانِ؛ لانّ للمعلول بالقياس إلى علّته وجوباً و ←

الصناعة في الشفاء و الإشارات؛ و ذلک حيث إنّه يرجع إلى أنّ قبول القابل لذات المقبول بعد ماكان متهيّئاً لها فاقداً لذاته في الخارج؛ و أمّا وجوه القبول بهذا المعنى للنفس الناطقة الإنسية بحسب تعلّقها بالهيولى.

فقد استبان: أنّ هذا القبول مستلزم لوجود الهيولى ـ سواء كانت داخلةً في ذات القابل أو في ما يتعلّق به ذلک القابل ـ على خلاف ما عليه القبول بالمعنى الآخر منهما حيث إنّه مستلزم للتركّب الذهني؛ لكونه يرجع معناه إلى التأثّر.

ثمّ اعلم: أنّ مسلک القوّة و الفعل في إثبات الهيولى هو انّ الجسم يفعل في ذاته أثراً بعد ما لم يكن، ثمّ يقبله؛ و ذلک على أن يكون فاعلاً و قابلاً لشيء واحد لا انّه قابل لشيء و فاعل في شيء آخر.

فقد استبان: سرّ ما تسمع أنّه يلزم اجتماع جهتَي الوجوبِ و الإمكانِ الواقعتين في شيء واحد بالقياس إلى علّته؛ و ذلک على خلاف ما عليه شاكلة اجتماعهما في المعلول مقيساً إلى علّةٍ لايكون كذلک.

و بعبارة أُخرى: انّ للمعلول في مرتبة ذات علّته إمكاناً و في الواقع وجوباً؛ فلايكون كِلاهما فيه بحسب الواقع.

و أيضاً: انّ إمكانه في تلک المرتبة ليس من تلقاء ذات مبدئه بل إنّما هو بحسب كونه من عوارضها؛ و أمّا إذا كان فاعل الشيء بعينه قابلاً له ذلک القبول يلزم اجتماعهما فيه مقيساً إليه في الواقع.

و إذا تقرّر هذا علمت أنّ النقض بالجواهر المجرّدة الإنسية لقبولها الصور العلمية و فعلها في ما يتعلّق به من الأجسام السفلية غير معقول؛ لكون المقبول شيئاً و المفعول شيئاً؛ و ذلک على خلاف ما عليه شاكلة الجسم حيث إنّه يكون شيء واحد مقبولاً و

←
للمعلول بالنظر إلى قابله الإمكان؛ فإذا كان أمرٌ مّا فاعلاً لأمرٍ يكون بعينه قابلاً له يلزم اجتماع هاتين الجهتين فيه.

معلولاً له؛ فيلزم منه تركّبه من الفاعل و القابل؛ و أمّا إذا لم‌يكن الأمر كذلک بل كان قبول شيء شيئاً و فعله في شيء آخر فلايستلزم ذلک.[۱]

فلذا تسمع نصير الملّة و الدين[۲] في نقده للمحصّل انّه يقول:[۳] «و هم لايمنعون كون العلّة الواحدة مع كونها فاعلةً كونها منفعلةً. نعم هم يقولون: إنّ الشيء الواحد لايكون فاعلاً لشيء قابلاً له.[۴]»[۵] هذا كلامه.[۶]

و أمّا قبول الشيء للشيء بعد ما لم‌يكن من تلقاء التهيّؤ و الإستعداد من دون فعله فيه؛ فيستلزم أن يكون ذلک الشيء هيولانياً كقبول النفس الصور العلمية؛ و أمّا لزوم كونه متألّفاً منها فلا.

و أمّا القبول بمعنى التأثّر إذا لم‌يكن من تلقاء التهيّؤ و الإستعداد فيستلزم الإمكانيةَ فقط.

و بعبارة أُخرى: انّ الإنفعال الذاتي يستلزم الإمكان الذاتي كما انّ الزماني يستلزم أن يكون معروضه الهيولاني؛ و ذلک على خلاف ما عليه المعنى الأوّل من القبول؛ فإنّه يرجع إلى الموصوفية فيكون الفعل فيه هو القبول؛ فلايستلزم شيئاً منهما لتقدّسه عن الذاتي و الزماني من الإنفعال، كما لايخفى على أهل الدربة و الكمال.

و أمّا ما سار إليه بعض المحقّقين في إبطاله بـ[۷]«أنّ جهة الفعل ليست جهة القبول و إلّا لما جاز أن توجد إحدٰيهما بدون الأُخرى، و ليس كذلک؛ إذ الفاعل قد يجب وجود معلوله به و ليس هناک جهة القبول، و ليس جهة القبول كذلک؛ لاحتياج كلّ ممكن إلى

---

۱. ق: ـ حسب ما سلكه في كتاب الإيماضات ... فلايستلزم ذلک.
۲. ق: فلذا قال المحقّق الطوسي.
۳. ق: ـ انّه يقول.
۴. نقد المحصّل: ـ نعم هم يقولون ... قابلاً له.
۵. نقد المحصّل، ص ۲۳۸.
۶. ق: «... قابلاً له» انتهى. و لايخفى أنّ ما قلناه من منافاة القبول للفعل انّما يصحّ إذا كان ذلک إمكاناً استعدادياً لا ذاتياً؛ و ذلک لأنّ المحلّ للإمكان الإستعدادي يستدعي أن لايكون المستعدّ له أوّلاً. ثمّ إنّه إذا حصل فقد انتفى إمكانه الإستعدادي؛ و أمّا الفاعل فإنّه يقتضي وجودَ المعلول و وجوبَه و قد يقال إنّه لايصحّ اجتماعهما في ذات واحدة بسيطة لاكثرة فيه مطلقاً لا بالذات و لا بالوجوه و الإعتبارات و ذلک بأن يقال.
۷. ق: ـ و أمّا قبول الشيء للشيء بعد ما لم‌يكن ... في إبطاله بـ.

فاعل؛ فتکون[۱] إحدٰيهما أعمّ من الأُخری تحقّقاً؛ فتکونان[۲] جهتين مختلفتين لايمکن أن تتحقّقا[۳] في الواحد من جميع الوجوه» فمحسوم بأنّه اشتباه ناشٍ من اشتراک اللفظ؛ فأحسِن تدبّره فتأمّل.[۴]

و من هيهنا لاح أنّ القيّوم الواجب الوجود بالذات لايصحّ أن يکون محلاًّ للصور العلمية و إلّا لم يکن بسيطاً صرفاً في ذاته؛ فليتدبّر.[۵]

[۱۷۲] قال[۶]: **«في درجة واحدة لا في[۷] درجات مترتّبة»**

أقول: و إلّا لزم أن لايکون الواجب الوجود بالذات کاملاً من جميع الجهات؛[۸] فإذا کانت الصفات الکمالية زائدةً علی ذاته الحقّة لکانت[۹] مستندةً إليه ـ تعالی ـ[۱۰] في درجة واحدة؛ فيلزم[۱۱] استنادها إلی الواحد الصرف الذي ليس فيه حيث و حيث؛ و من هيهنا ظهر أنّه لايصحّ قيام الصور بذاته تعالی.[۱۲]

[۱۷۳] قال: «لنظام الخير علی أجمل الضروب»

أقول:[۱۳] إشارة إلی تحقيق الحال و دفاع بعض الإشکال، و هو انّه لايمکن أن يکون

---

۱. ق: فيکون. ۲. ق: فيکونان.
۳. ق: أن يتحقّقا.
۴. ق: ـ فمحسوم بأنّه اشتباه ناشٍ من اشتراک اللفظ؛ فأحسن تدبّره فتأمّل.
۵. ح: ـ و من هيهنا لاح ... صرفاً في ذاته؛ فليتدبّر. ۶. ح: قوله.
۷. ح: ـ في.
۸. ح: لزم أن لايکون الجواد علی الإطلاق کاملاً بالإستحقاق.
۹. ق: ـ زائدةً علی ذاته الحقّة لکانت. ۱۰. ح: ـ تعالی.
۱۱. ق: يلزم.
۱۲. ح: حيث و حيث؛ و هذا بعينه جارٍ في ما إذا کان علمه ـ جلّ مجده ـ بالأشياء بقيام صورها کما لايخفی.
۱۳. ق: + تلويح إلی حقيقة الحال و دفاع بعض وجوه الإشکال بأنّه لايمکن کون علمه ـ تعالی ـ عين إرادته؛ لتعلّق الأوّل بجميع الأشياء دون الثاني لتعلّقه بالخيرات دون الشرور، فکيف يصحّ کون علمه عين إرادته؟!
وجه الدفع: انّ الممتنعات لنقصانها الذاتي لايصحّ أن يتعلّق بها علمه ـ تعالی ـ و أمّا الممکنات فإنّما يصحّ
←

علمه ـ تعالى ـ عين إرادته؛ لتعلّق الأوّل بجميع الأشياء دون الثاني حيث إنّ ما يصلح لذلک هو الخيرات لا الشرور.

و وجه الدفع: انّ النظام الجملي خير كامل لا نقصان فيه بوجه من الوجوه و إن لم يكن

←

أن يتعلّق بها علمه و كذلک يصحّ تعلّق إرادته بها.

ثمّ إنّ متعلّق تأثيره بالذات انّما يكون نظام الوجود الذي هو خير محض لا نقصان فيه و كمال صرف لا نقيصة تعتريه و إن كان بعض الخصوصيات بظاهره يتراأى منه الشرّية و لكن نظراً إلى النظام ليس كذلک.

قال الشيخ: «يجب أنّ العناية هي كون الأوّل عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير و علّةً لذاته للخير و الكمال بما له من الإمكان و راضياً به على النحو المذكور؛ فيعقل نظام الخير على الوجه الأكمل الأبلغ في الإمكان؛ فيفيض عنه ما يعقله نظاماً و خيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتمّ تأدية إلى النظام بحسب الإمكان؛ فهذا هو معنى العناية و تمام تفصيله في شرحنا الكبير لهذا الكتاب.

قال: «مستحقّ اسم العالم» أقول: يشير بذلک إلى أنّه ليس هنالک غيرية لا بالذات و لا باعتبار. قال الشيخ: «و هو قادر الذات لهذا بعينه؛ لأنّه عالم بوجود الكلّ عنه. و تصوّر حقيقة الشيء إذا لم يحتج في وجود تلک الحقيقة إلى شيء غير نفس التصوّر يكون العلم بعينه قدرةً؛ و أمّا إذا كان نفس التصوّر غير موجب لم يكن العلم قدرةً و هناک فلا كثرة، بل إنّما توجد الأشياء عنه من جهة واحدة؛ و إذا كان كذلک لكونه عالماً بنظام الحسن المختار هو كونه ـ تعالى ـ قادراً من دون اثنينية [ق: اثنية] و لا غيرية.»

و الحاصل: انّ القدرة صفة شأنها الترجيح و المبدئية [ق: المبديه] فإذا كان علمه ـ تعالى ـ كافياً فيه يكون نفس القدرة بل الإرادة.

و إن تدبّرت تارةً اُخرى لقد لاح أنّ ما سواه من الأسباب يرجع إلى كونها أسباباً لقبول القابل.

ثمّ إنّ الإمام الرازي قد أورد عليه الإيراد في شرحه للإشارات بأنّ كلامه يتدافع هناک حيث ذكر اتّحاد علمه مع قدرته تارةً و مغايرته لها اُخرى كما يلوح ممّا ذكره بقوله: إنّه مبدأ عالم بوجود الكلّ. ثمّ شنع عليه بأنّي لأدري كيف اتّفق لهذا الرجل في هذا الكتاب الصغير الحجم بين هذه المتناقضات؛ و المصنّف قد نبّه على فساده بقوله: «إنّه لمّا كان هناک تكثّر بحسب التسمية» ثمّ لايخفى أنّ الشيخ ذكر هنالک عالم بعد قوله مبدأ لا انّه يكون مغايراً له.

و قد لاح حال ما أورده على الشيخ حيث قال: «انّه عالم لا لأنّه مجتمع المهيّات، بل لأنّه مبدؤها و عنه يفيض وجودها و هو معقول وجود الذات» أقول بقوله: «إنّ هذا الكلام يدلّ على أنّه لا معنى لكونه ـ سبحانه ـ عالماً بالأشياء إلّا انّه مبدأ لوجودها. فأمّا كونه موصوفاً بكونه عالماً فلايصير سنداً علينا.»

ثمّ بالغ في الإنكار عليه بأنّه تصريح بكونه ـ تعالى ـ لايعلم شيئاً و هو خطأ عظيم و مقالة منكرة. هذا كلامه فلايبعد كثير بُعد صدوره عن أمثاله الذاهلين عن أنّ نفي فرد من العلم عنه ـ تعالى ـ يستلزم نفيه عنه مطلقاً. فقوله: «هذا تصريح» قلنا: إن أراد به نفي كون علمه ـ تعالى ـ من جهة كونه [ق: كون] مجتمع المهيّات فهو مسلّم من دون فساد أصلاً؛ و إن أراد به نفي كونه عالماً مطلقاً فهو كذب فضيح بشهادة ما وقع من الإضراب عنه بقوله: «بل لأنّه مبدؤها» أقول: و ما وقع عن المصنّف ـ دام ظلّه ـ بقوله المذكور آنفاً صريح في أنّ علمه ـ تعالى ـ بالأشياء ليس من حيث كونه مجتمع الأشياء، بل من حيث إنّه بذاته مستحقّ اسم العالم و اسم المريد.

بعض أجزائه بحسب الخصوصية كذلك.

و تفصيل المقام للأنام بعون الملك العلّام هو انّه ـ تعالى ـ عالم بالنظام الجملي الذي لا نقصان فيه بوجه من الوجوه و كذا عالم بكلّ جزء من أجزائه الذي هو خير و كمال؛ و صحابته للشرّية[۱] لايخرجه عن ذلك.

قال الرئيس في إلهيات شفائه: «يجب[۲] أن يعلم أنّ العناية هي كون الأوّل عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير و علّة لذاته للخير و الكمال بحسب الإمكان و راضياً به على النحو المذكور؛ فيعقل نظام الخير على الوجه الأكمل الأبلغ في الإمكان؛ فيفيض عنه ما يعقله نظاماً و خيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتمّ تأدية إلى النظام بحسب الإمكان. فهذا هو معنى العناية.»[۳] هذا كلامه.

ثمّ لا يخفى: أنّ ذلك العلم الأكمل من حيث إنّه يصحّ صدور الممكنات منه قدرةٌ و من حيث إنّه كافٍ في وجودها إرادةٌ على ما إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ العزيز ـ: ﴿إذَا أرَادَ[۴] شَيْئَاً أنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.[۵]

فإن قلت: إنّ علمه ـ تعالى قدسه ـ ممّا يتعلّق بخصوصيات أجزاء ذلك النظام التي منها الشرور بخصوصياتها مع قطع النظر عن انضمامها إلى ما سواها من أجزاء أُخرى مع أنّ إرادته لايتعلّق بخصوصياتها؛ فلايكون علمه ـ سبحانه ـ هو إرادته.

قلت: إنّ شرّية تلك الخصوصيات الوجودية ليست بالذات بل بالعرض؛ حيث إنّ الشرّ ليس حقيقته إلّا العدم و الخير إلّا الوجود؛ فتكون تلك الخصوصيات بما هي وجوديات يتعلّق بها العلم و الإرادة معاً.

و أمّا تلك العدمات التي هي الشرور بالذوات التابعة فلانتفاء حقائقها غير صالحة لأن يتعلّق بها العلم و الإرادة، كما الأمر في علمه بالممتنعات كاجتماع النقيضين و غيره.

---

۱. ح: الشرّية.
۲. الشفاء: فيجب.
۳. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السادس) ص ۴۱۵. ق: + و تمام تفصيله فى شرحنا الكبير لهذا الكتاب.
۴. ح: + اللّه.
۵. يس / ۸۲.

و على تقدير أن لاتكون تلك الشرور هي الأعدام تكون شرّية بعض تلك الخصوصيات أقلّ من خيريته. ففي تفويته تفويت ما هو الغالب الخيرية و هل هو إلّا شرّ كثير؟

فلذا تسمع رئيس الصناعة انّه يقول: «إنّ[۱] الشرّ[۲] بالذات هو العدم و لا كلّ عدم، بل عدم يقتضي[۳] طباع الشيء من الكمالات الثانية لنوعه و طبيعته؛ و الشرّ بالعرض هو المُعدم[۴] أو الحابس للكمال عن مستحقّه و لا خير عن عدم مطلق إلّا عن لفظه؛ فليس هو بشرٍّ حاصلٍ.»[۵]

ثمّ قال: «و اعلم أنّ الشرّ الذي هو بمعنى العدم إمّا أن يكون شرّاً بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب، و إمّا أن لايكون شرّاً ذلک بل شرّاً[۶] بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقلّ؛ و لو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي تعدّ[۷] الكمالات الثانية و لا مقتضى له من طباع الممكن هو فيه؛ و هذا القسم غير الذي نحن فيه و هو الذي استثنيناه هذا و ليس هو شرّ[۸] بحسب النوع، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع، كالجهل بالفلسفة أو بالهندسة أو غير ذلک. فإنّ ذلک ليس شرّاً من جهة ما نحن ناسٍ، بل هو شرّ بحسب كمال لا صلاح[۹] في أن يعمّ و ستعرفه و[۱۰] انّما يكون بالحقيقة شرّاً إذا اقتضاه شخص إنسان أو شخصان[۱۱] و انّما يقتضيه الشخص لا لأنّه إنسان أو نفس، بل لأنّه قد ثبت عنده حُسن ذلک و اشتاق إليه و استعدّ لذلک الإستعداد كما سنشرح لک بعد[۱۲]؛ و أمّا قبل ذلک فليس ممّا ينبعث الشيء إليه في بقاء طبيعة النوع انبعاثة إلى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الأوّل؛ فإذا لم‌يكن كان عدماً في أمر ما يقتضي[۱۳] في الطباع.

---

۱. الشفاء: ـ إنّ.
۲. الشفاء: فالشرّ.
۳. الشفاء: مقتضى.
۴. الشفاء: المعدوم.
۵. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السادس) ص ۴۱۶.
۶. ح: ـ ذلک بل شرّاً.
۷. الشفاء: بعد.
۸. الشفاء: شرّاً.
۹. الشفاء: الإصلاح.
۱۰. الشفاء: و ستعرف أنّه.
۱۱. الشفاء: شخص نفسه.
۱۲. ح: ـ بعد.
۱۳. ح: في أمر مقتضى كان.

فالشرّ في أشخاص الموجودات قليل و مع ذلك فإنّ وجود ذلك[1] الشرّ في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير؛ فإنّ هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضادّ و تنفعل عن الغالب لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، و لو لم يكن النار منها بحيث إذا تأدّت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكلّ على الضرورة إلى ملاقاة رداء رجل شريف وجب إحراقه[2] لم يكن[3] النار منتفعاً بها النفع العامّ؛ فوجب ضرورةً أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنّما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشرّ عنه و معه؛ و إضافة[4] الخير لاتوجب أن يترك الخير الغالب لشرٍّ يندر؛ فيكون تركه شرّاً من ذلك الشرّ؛ لأنّ عدم ما يمكن في طباع المادّة وجوده إذا كان عدمان شرّاً[5] من عدم واحد؛ و لهذا ما يؤثّر العاقل الإحراق[6] بالنار بشرط أن يسلم[7] حيّاً على الموت بلا ألم منها[8]؛ فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شرّاً فوق هذا الشرّ الكائن بإيجاده؛ فكان[9] في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجود[10] الترتيب في نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجوداً مجوّزاً ما يقع معه من الشرّ ضرورةً؛ فوجب أن يفيض وجوده.

فإن قال قائل: فقد كان جائزاً أن يوجد المدبّر الأوّل خيراً محضاً متبرّئاً[11] عن الشرّ فيقال[12]: هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود؛ و إن كان جائزاً في الوجود المطلق على أنّه ضرب من الوجود المطلق مبرّأً ليس هذا الضرب، و ذلك ممّا قد فاض عن المدبّر الأوّل و وجد في الأُمور العقلية و النفسية و السماوية، و بقي هذا النمط في الإمكان و لم يكن ترك إيجاده لأجل ما قد يخالطه من الشرّ الذي إذا لم يكن مبدؤه موجوداً أصلاً و ترك لئلّا يكون هذا الشرّ كان ذلك شرّاً من أن يكون هو فكونه خير

۱. الشفاء: ـ ذلك.
۲. الشفاء: احتراقه.
۳. الشفاء: لم تكن.
۴. الشفاء: فإفاضة.
۵. ح: شرّ.
۶. الشفاء: الإحتراق.
۷. الشفاء: + منها.
۸. الشفاء: ـ منها.
۹. الشفاء: و كان.
۱۰. الشفاء: وجوب.
۱۱. الشفاء: مبرأ.
۱۲. الشفاء: فنقول.

الشرّين و لكان أيضاً يجب أن لاتوجد الأسباب الخيرية التي هي قبل هذه الأسباب التي تؤدّي إلى الشرّ بالعرض.

فإذن[1] وجود ذلک مستتبع لوجود هذه؛ فكان فيه أعظم خلل في نظام الخير الكلّي، بل و إن لم نلتفت إلى ذلک و قصرنا[2] التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الإمكان في الوجود من أصناف الموجودات المختلفة في أحوالها؛ فكان الوجود المبرّء من الشرّ قد حصل به[3] و بقي نمط من الوجود انّما يكون على هذا[4] السبيل و لاكونه أعظم شرّاً من كونه؛ فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو أصوب و على النمط الذي قيل.»[5]

ثمّ اعلم: أنّ تعلّق فيضه الأقدس الأرفع بالمستفيضات من العاليات و السافلات انّما هو لأجل خيرية ذاته؛ فتكون تلک الذوات محبوبةً بالعرض؛ فلذا تسمع أنّه لو أحبّ الواجب مفعوله و أراده لأجل ذاته و لكونه أثر[6] ذاته لايلزم استكماله بالغير؛ إذ المحبوب حقيقةً على هذا التقدير هو ذاته، و فعله محبوب بالعرض و إذا كان فعله محبوباً بالعرض لايجب أن يكون وجوده له بهجةً و خيراً حقيقةً بل بهجته انّما هو في محبوبه بالذات و هو ذاته المتعالية التي لها الجمال الأعلىٰ الأبهىٰ و الكمال الأقصىٰ الأسنىٰ.

فقد استبان: أنّه ـ سبحانه ـ مدرک لذاته على ما هو عليه من الجمال و البهاء الذي هو مبدأ كلّ جمال و بهاء و منبع كلّ حُسن و نظام؛ فإن نظرنا إلى المدرک فهو أجلّ الأشياء و أعلاها. و إن نظرنا إلى الإدراک فهو أشرفها و أتمّها، و إن نظرنا إلى المدرک فهو أيضاً كذلک؛ فهو إذن أقوىٰ مدرک لأجل مدرک بأتمّ إدراک ممّا هو عليه من العظمة و الجلال و الفضل و الكمال و الحسن و الجمال، كما يحكم به العقل المتقدّس عن شوب الوهم و الخيال بفضله الأرفع.

فلذا تسمع قال الرئيس: «إنّ الشرّ يقال على وجوه:

---

١. الشفاء: فإن.

٢. ح: صيرّنا.

٣. الشفاء: ـ به.

۴. الشفاء: هذه.

۵. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السادس) صص ۴۱۷ ـ ۴۱۹.

۶. ح: آثر.

يقال شرّ للأفعال المذمومة.

و يقال شرّ لمباديها من الأخلاق.

و يقال شرّ للآلام و الغموم و ما أشبهها.[۱]

و يقال شرّ لنقصان كلّ شيء عن كماله و فقدانه ما من شأنه أن يكون له.

فكان[۲] الآلام و الغموم و إن كانت معانيها وجوديةً ليست أعداماً؛ فإنّها تتبع الاعدام و النقصان.

و الشرّ الذي[۳] في الأفعال هو أيضاً انّما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصوله ذلك إليه، مثل الظلم أو بالقياس إلى ما يفقد[۴] من كمالٍ يجب في السياسة المدنية[5] كالزناء.

و كذلک الأخلاق الرديّة[۶] انّما هي شرور بسبب صدور هذه عنها و هي مقارنة لإعدام النفس كمالات يجب أن تكون لها، و لاتجد شيئاً ممّا يقال له شرّ من الأفعال إلّا و هو كمال كنسبة الفاعل إليه[۷] و عسى انّما هو شرّ بالقياس إلى السبب القابل له أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلک المادّة التي[۸] هو أولىٰ بها من هذا الفعل.»[۹]

ثمّ قال: «إنّ[۱۰] الشرّ الذي سببه النقصان لقصورٍ يقع في الجبلّة ليس لأنّ[۱۱] فاعلاً فَعَلَه، بل لأنّ الفاعل لم يفعله؛ فليس ذلک بالحقيقة شرّاً[۱۲] بالقياس إلى شيء.

فأمّا الشرور التي تتّصل بأشياء هي خيرات فإنّما هي من سببين:

سبب من جهة المادّة؛ فإنّها[۱۳] قابلة للصورة و العدم.

و سبب من جهة[۱۴] الفاعل؛ فإنّه لمّا وجب أن يكون عنه المادّيات و كان مستحيلاً أن

---

۱. الشفاء: ما يشبهها.
۲. ح: و كان.
۳. الشفاء: + هو.
۴. ح: ـ كماله بوصول ... يفقد.
۵. الشفاء: الدينية.
۶. الشفاء: ـ الرديّة.
۷. الشفاء: بالقياس إلى سببه الفاعل له.
۸. ح: الذي.
۹. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السادس) ص ۴۱۹.
۱۰. الشفاء: و أمّا.
۱۱. الشفاء: و قصور يقع في الجبلة و ليس.
۱۲. الشفاء: خيراً.
۱۳. الشفاء: أنّها.
۱۴. ح: ـ جهة.

يكون للمادّة وجود الوجود الذي يغني[1] غناء المادّة و ينفعل[2] فعل المادّة إلّا و[3] أن يكون قابلاً للصورة و العدم، و[4] كان مستحيلاً أن لايكون قابلاً للمتقابلات[5]؛ فكان مستحيلاً أن يكون للقوّة الفعّالة أفعال متضادّة[6].»[7]

ثمّ قال: «فالخير مقتضى بالذات[8] و الشرّ مقتضى بالعرض و كلّ بقدر؛ و كذلك[9] فإنّ المادّة قد علم من أمرها أنّها تعجز عن أُمور و تقصر عنها الكمالات في أُمور و لكنّها يتمّ لها ما لا نسبة له كثرة[10] إلى ما يقصر عنها. فإذا كان كذلك فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الفائضة الدائمة[11]، و الأكثرية لأجل شرور في أُمور شخصية غير دائمة، بل نقول: إنّ الأُمور في الوهم:

إمّا أُمور إذا توهّمت موجودة وجودها[12] يمتنع أن يكون[13] إلّا شرّاً على الإطلاق.

و إمّا أُمور وجودها أن يكون خيراً و يمتنع أن تكون شروراً و ناقصةً.

و إمّا أُمور تغلب فيها الخيرية إذا وجدت وجودها و لايمكن أن يكون[14] غير ذلك لطباعها.

و إمّا أمور تغلب فيه الشرّية.

و إمّا أُمور متساوية الحالين.

فأمّا ما لا شرية فيه فقد وجد في الطباع.[15]

و أمّا ما كلّه شرّ أو الغالب أو المساوي أيضاً فلم يوجد؛ و أمّا الذي الغالب في وجوده

---

١. ح: وجود أي الوجود يغني.
٢. الشفاء: يفعل.
٣. الشفاء: ـ و.
٤. ح: ـ و.
٥. ح: المقابلات.
٦. الشفاء: و كان مستحيلاً أن يكون للقوى الفعّالة أفعال مضادّة.
٧. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السادس) ص ٤٢٠.
٨. ح: الذات.
٩. ح: ـ و كذلك.
١٠. الشفاء: كثيراً.
١١. ح: ـ الدائمة.
١٢. الشفاء: ـ وجودها.
١٣. الشفاء: تكون.
١٤. الشفاء: ـ أن يكون.
١٥. ح: ـ و إمّا أُمور تغلب فيه الشرّية و إمّا أُمور متساوية الحالين ... الطباع.

الخير فالأحرىٰ به أن يوجد إذا كان الأغلب فيه أنّه خير.

فإن قيل: فلِمَ لم تمتنع الشرّية أصلاً حتّى كان يكون كلّه خيراً؟

فيقال: حينئذٍ لم‌تكن هي هي؛ إذ قلنا: إنّ وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون بحيث لا يعرض عنها شرّ؛ فإذا صيرت بحيث لايعرض عنها شرّ فلايكون وجودها الوجود الذي لها، بل يكون وجود أشياء أُخرى وجدت و هي غيرها و هي حاصلة؛ أعني ما خلق بحيث لايلزمه شرّ لزوماً أوّلياً؛ و مثال هذا انّ النار إذا كان وجودها أن تكون محرقةً و كان وجود المحرق هو انّه إذا مسّ ثوب الفقير أحرقه و[۱] كان وجود ثوب الفقير انّه قابل للإحتراق و كان وجود كلّ واحد منهما[۲] أن تعرض[۳] له حركات شتّىٰ[۴] و كان وجود الحركات الشتّىٰ في الأشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الإلتقاء، و كان وجود الإلتقاء بين[۵] الفاعل و المنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل و الإنفعال. فإن لم‌تكن الثواني لم‌تكن الأوائل.»[۶]

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ النظام الجملي هو الكامل الذي لا نقصان و لا شرّية فيه أصلاً؛ و أمّا خصوصيات ذلک النظام فمن المستبين كونها الأصلح الأليق؛ و أمّا اشتمال خصوصية بعض من تلک الخصوصيات على شرّ لاينافي أصلحيته؛ لغلبة الخيرية فيه على شرّيته.

على أنّ الحقّ انّ تلک الشرّية من عوارضها لا من الأُمور المضمّنة فيها.

فإن قلت: إنّ تلک الشرّية المغلوبة بخصوصها معلومة له بالذات مع عدم كونها مرادة له كذلک؛ فلايكون علمه هو إرادته سبحانه.

قلت: إنّک قد علمت ما حقيقة الشرّ فاحكم بأنّه لانتفائه و نقصان ذاته لايصلح أن يتعلّق به العلم بالذات؛ فيكونان سيّان كما لايخفى على أهل العرفان.

---

۱. ح: أو.
۲. ح: منها.
۳. الشفاء: يعرض.
۴. الشفاء: شيء.
۵. ح: من.
۶. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السادس) صص ۴۲۱ ـ ۴۲۲.

على أنّک قد عرفت أنّ إرادته الأزلية لم‌يتعلّق بالذوات الحقيقية إلّا لكونها محبوبةً بالعرض فما ظنّک بما يلحق بعضاً من أجزائه على سبيل العرض من الشرور؟

ثمّ لايخفى: أنّه قد بقي الإشكال في أنّ إرادته قدرته حيث إنّ المعتبر في الثانية الصحّة و الإمكان بخلاف الأولىٰ؛ فلايصحّ أن تكون إحدٰيهما هي الأُخرى.

و أيضاً يلزم أن يكون له ـ جلّ و علا ـ جهة إمكانية، تعالى عن ذلک.

و أنت تعلم أنّ أمثال هذا الإشكال إنّما نشأت من اشتراک اللفظ حسب ما إليه الإشارة بقول الرئيس في كتاب التعليقات: «و نحن إنّما نعني بقولنا إنّه قادر بالفعل أنّ قدرته علمه؛ فهو من حيث هو قادر عالم؛ أي علمه سبب لصدور الفعل عنه و ليس قدرته سبب داعٍ يدعوه إليه. فقدرته علمه.» و بقوله فيه أيضاً: «فإذا قلنا: إنّه[1] مختار و إنّه قادر فإنّما[2] نعني به أنّه بالفعل كذلک[3] لم‌يزل و لايزال، و لانعني به ما يتعارفه الناس منهما؛ فإنّ المختار في العرف هو ما يكون بالقوّة و يحتاج[4] إلى مرجّحٍ يُخرِج اختيارَه إلى الفعل: إمّا داعٍ يدعوه إلى ذلک من ذاته أو من خارج؛ فيكون المختار منّا[5] في حكم مضطرّ.

و الأوّل في اختياره لم‌يدعه داعٍ إلى ذلک غير ذاته و خيريته؛ فلم‌يكن[6] مختاراً بالقوّة ثمّ صار مختاراً بالفعل، بل لم‌يزل كان مختاراً بالفعل؛ و معناه انّه لم‌يختر غير ما فعله و إنّما فعله لذاته و خيرية[7] ذاته لا لداعٍ آخر، و لم‌يكن هناک قوّتان متنازعتان ـ كما فينا ـ فطاوع إحدٰيهما ثمّ صار اختياره إلى الفعل بها.

و كذلک معنى قولنا: «إنّه قادر» انّه بالفعل كذلک[8] لم‌يزل و لايزال؛ و لانعني[9] به ما يتعارفه الجمهور في القادر منّا؛ فإنّ القدرة فينا قوّة؛ فإنّه لايمكن أن يصدر عن قدرتنا شيء ما لم‌يرجِّح مرجّحٌ. فإنّ لنا قدرة على الضدّين.»[10]

---

١. ح: ـ إنّه.
٢. التعليقات: فإنّه.
٣. ح: نعني به بالفعل انّه ليس كذلک.
٤. ح: و انّه محتاج.
٥. التعليقات: + مختاراً.
٦. التعليقات: و لم‌يكن.
٧. التعليقات: خيريته.
٨. ح: و كذلک قولنا انّه قادر بالفعل كذلک.
٩. التعليقات: لايعني.
١٠. التعليقات، صص ٥٠ ـ ٥١.

ثمّ قال: «و الأوّل بريء من القوّة؛ و[1] إذا وصف بالقدرة فإنّه يوصف بالفعل دائماً؛ و نحن[2] إذا حقّقنا معنى القدرة كان معناه انّه[3] متى شئنا و لم‌يكن مانع فعلنا.»[4] فلذا تسمع أنّه يقول: «إنّ[5] الإنسان مضطرّ في صورة مختار و معناه: انّ المختار منّا[6] لايخلو في اختياره من داعٍ يدعوه إلى فعل ذلک.»[7]

فقد استبان من أطراف الكلام أنّ إمكان الفعل بالقياس إليه ليس إلّا الإمكان العامّ لا الخاصّ حسب ما حصّله صاحب التحصيل أيضاً بقوله فيه: «و قد يظنّ أنّها ـ أي القدرة ـ لاتكون موجودةً إلّا لما من شأنه أن يفعل و من شأنه أن لايفعل؛ و إن كان من شأنه أن يفعل فقط فلايسمّيه الجمهور قدرةً و هذا غير واجب؛ فإنّه لو[8] كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل بغير مشيّة؛ فليس له قدرة بهذا المعنى، و إن كان يفعل بإرادته إلّا أنّ الإرادة لايتغيّر اتّفاقاً و[9] يستحيل تغيّرها استحالة ذاتية؛ فإنّه يفعل بقدرته؛ فإنّه إذا صحّ أنّه إذا شاء فعل يصحّ أنّه إذا فعل فقد شاء؛[10] فيصحّ[11] أنّه إذا لم‌يشأ لم‌يفعل و إذا لم‌يفعل لم‌يشأ»[12] انتهى كلامه منادياً على سبيل البيان ما به يفترق هذا الإمكان عمّا هو بالقياس إلى القدرة الحادثة.

و من هيهنا تسمع أنّ القدرة فيه ـ سبحانه ـ خالية عن الإمكان و هو صدور الفعل عنه بإرادته فحسب؛ فإن لم‌تعتبر بهذا الوجه كان فيه إمكان، و واجب الوجود منزّه عن ذلک.

و من هيهنا تسمع أيضاً أنّه ليس نزاع معنىً بين المتخالفين بالحدوث و القدم إلّا في حدوث العالم و قدمه لا في القدرة على ما عليه الظنون المشهورية من كونها عبارةً عن «صحّة الفعل و تركه» على الأوّل و «إن شاء فعل و إن لم‌يشأ لم‌يفعل» على الثاني ذهولاً

---

۱. ح: ـ و.

۲. ح: إذا وصف بالقدرة وصف بالقدرة و إنّما نحن.

۳. التعليقات: أنا.

۴. التعليقات، ص ۵۱.

۵. التعليقات: ـ إنّ.

۶. ح: ما.

۷. التعليقات، ص ۵۱.

۸. التحصيل: إن.

۹. التحصيل: أو.

۱۰. ح: ـ يصحّ أنّه إذا فعل فقد شاء.

۱۱. ح: لصحّ.

۱۲. التحصيل، ص ۴۷۳.

عنهم أنّه يصحّ أن يتّفق الفريقان على معنى واحد للقدرة و هو «إن شاء فعل و إن لم‌يشأ لم‌يفعل» مع اختلافهما في عدم صدور العالم عنه ـ تعالى ـ في الأزل لامتناع وجوده الأزلي مع القول بأنّ إرادته الأزلية يتعلّق في الأزل بوجوده في ما لايزال لوجوب حدوثه و امتناع نحو وجوده الأزلي؛ فلاينشأ امتناع عدم الصدور في الأزل عن وجوب تحقّق مقدّم هذه الشرطية و إلّا لكان كلّ موجود صادر عنه ـ جلّ و علا ـ أزلياً؛ لكون إرادته الأزلية متعلّقةً بوجوده، بل إنّما ينشأ ذلک عندهم من أسباب اُخرى.

و لنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: إنّک بما تنوّرت بهذه الأنوار القدسية يمكنک أن تستضييء بأشعّة شموس هذه المطالب العلّية و الأنوار المضيئة، و دفاع شکّ عويص مشتهر بين الجمهور في الآفاق يورد على عدم كون علمه إرادته لتعلّق الأوّل بالشروربالذات دون الثاني حسب ما أشرنا إليه آنفاً؛ و لصعوبته ذهب بعض المحقّقين المحدّثين ـ نوّر اللّه مرقده ـ إلى زيادة الثاني على ذاته ـ جلّ مجده ـ دون الأوّل زعماً منه أنّه استدلال لا تشكيک؛ و نعم ما أشار إليه المصنّف في حواشيه الشريفة على كتاب الكليني و نبّه على دفاعه بقوله: «و التحقيق انّ الجواد الحقّ و الغنيّ المطلق لايكون إفاضة الخير مفاضةً لذاته بل يكون اختيارها لازم ذاته بتّة؛ فكلّ ما يعلم خيراً لنظام الوجود يفيضه البتّة غير منافٍ لذاته و لا غير مرضيّ به من تلقاء ذاته؛ فنفس مرتبة ذاته ـ سبحانه ـ علم حقّ بكلّ شيء و إرادة حقّة و اختيار حقّ لكلّ خير، و هو بذاته مستحقّ اسم العالم و اسم المريد من غير رويّة و همّة و تفكّر و قصد؛ و ما ليس هو في الخير المطلق و لا في الغالب خيره على الشرّ لايختاره و لايفيضه أصلاً؛ و الشرور لايريدها بما هي شرور بل بما هي لوازم الخيرات.

فإذن إنّما الإرادات الحادثة التي هي وراء علمه الحقّ ـ سبحانه ـ ليست هي إلّا نفس الأفعال و الإيجادات و التكوينات لا غير.»

ثمّ لايخفى أنّه قد ذكر هذا التحقيق بعد ما وجّه ذلک الشکّ على صورة الإستدلال بقوله: «و تلخيص هذا الإستدلال انّ علمه ـ جلّ مجده و عزّه ـ متعلّق بالشرور الواقعة في

نظام الوجود بالذات، و إرادته[١] ـ سبحانه ـ غير متعلّقة بها إلّا بالعرض من حيث إنّها لازمة للخيرات لا بما هي شرور على ما تسمعهم يقولون: إنّ الشرّ انّما يدخل في قضاء اللّه ـ تعالى ـ بالعرض لا بالذات و إن كان دخوله في القدر بالذات؛ فإذن يلزم أن تكون الإرادة غير العلم.[٢]»

[١٧٤] قال: «ذات الصادر الأوّل متكثّر»

أقول: و من ثمّة قال الحكماء سيّما فيثاغورس:[٣] إذا ثبت من الأوّل واحد صدر عنه لا واحد و هو العلّة و المعلول معاً أو الوجود و المهيّة أو الجواز بالذات و الوجوب بالعلّة.[٤]

و الحاصل:[٥] انّه إذا صدر أمر عن أمر[٦] حدثت الكثرة و إن كان الصادر أوّلاً و بالذات ليس إلّا[٧] شيئاً واحداً، كما إذا انضمّ واحد إلى واحد حصل انضمام و ثنوة لم يكن في كلّ واحد من الأمرين، و هو منشأ صدور الكثرة عن[٨] الواحد.

قال الشيخ في التعليقات:[٩] «انّه[١٠] لا كثرة في العقل إلّا التثليث المذكور فيه و هو[١١]: إمكانه بذاته[١٢]، و وجوبه بالأوّل، و انّه يعقل[١٣] الأوّل. فهذه هي[١٤] علّة للكثرة[١٥] و هي علّة لإمكان وجود الكثرة فيها؛ إذ لا كثرة هناك غير هذه اللوازم.»[١٦]

و قال فيها أيضاً: «و بما يختصّ بذاته على[١٧] جهة الكثرة الأولى» يريد به الإمكان

---

١. ح: واردته.
٢. ق: ـ إشارة إلى تحقيق الحال و دفاع بعض الإشكال ... الإرادة غير العلم.
٣. ح: قال: «ذات الصادر الأوّل متكثّر» فلذا تسمع فيثاغورس انّه يقول.
٤. ح: + حسب ما إليه الإشارة في المتن.
٥. ح: و بالجملة.
٦. ح: إذا صدر عن شيء شيء.
٧. ق: ـ ليس إلّا.
٨. ق: من.
٩. ح: قال الرئيس في تعليقاته.
١٠. التعليقات: و.
١١. ح: ـ و هو.
١٢. ح: الذاتي.
١٣. ق: تعقل.
١٤. ح: ـ هي.
١٥. التعليقات: الكثرة.
١٦. التعليقات ، ص ٩٩.
١٧. ق: ـ به لإمكان وجود الكثرة فيها ... يختصّ بذاته على.

الذي له بذاته و وجوب وجوده من الأوّل؛ فهو السبب في وجود مادّة الفلک و صورته، و الإمكان سبب لوجود مادّة الفلک لأنّ المادّة هو ما هو بالقوّة و وجوب الوجود سبب[1] الصورة لأنّه بالفعل[2] و يكون ما بالفعل سبباً لما بالفعل.

[۱۷۵] قال: «لمين في كتبه»

أقول: الوَني الضعف و الفتور و الكلال و الإعياء، يقال: وَنَيتُ في الأمر[3] أنِي وَنَىً و وَنْياً أي ضعفتُ، فأنا وانٍ، و ناقة وانية، و أونَيْتُها أنا أتعبتُها و أضعفتُها، و فلان لايَني يفعل كذا أي لايزال.[4]

[۱۷۶] قال[5]: «و هو يعقلها من ذاته»[6]

أقول: و إذا استيقنت المرام بهذا المنوال يمكنک أن تفهم حال ما قال الشيخ السهروردي[7] بقوله: «انّه لو علم ذاته لصحّ منه أن يعلم علمه بذاته، و العلم بالعلم بالذات ليس هو عين العلم بالذات؛ لأنّا نجد من أنفسنا تفرقة بديهية بين العلمين، و لأنّا إذا علمنا شيئاً ثمّ علمنا عِلْمَنا بذلک الشيء فالمعلوم بالعلم الأوّل هو[8] ذلک الشيء و المعلوم بالعلم الثاني هو العلم بذلک الشيء و إذا[9] تغاير المعلومان[10] فلابدّ و أن يتغاير العلمان لاسيّما و هذان المعلومان أمران يصحّ أن يعلم أحدهما عند الجهل بالثاني.

و إذا ثبت أنّ العلم بالعلم بالذات مغاير للعلم بالذات؛ و ثبت أنّ الباري ـ تعالى ـ لو كان عالماً بذاته فإنّه لامحالة يصحّ منه أن يعلم علمه بذاته[11]؛ و ثبت أنّ كلّ ما صحّ في حقّه كان

---

۱. ق: بسبب.
۲. ق: ـ لأنّه بالفعل.
۳. ق و ح: ـ في الأمر.
۴. الصحاح، ج۴، ص ۲۵۳۱ و لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۱۰.
۵. ق: أقول.
۶. ق: + و من هيهنا لاح ما استشكله شيخ أتباع الرواقيّين.
۷. ق: ـ أقول و إذا استيقنت المرام بهذا المنوال يمكنک أن تفهم حال ما قال الشيخ السهروردي.
۸. ق: ـ هو.
۹. ق: إن.
۱۰. ق: المعلومات.
۱۱. ق: بذات.

واجباً لاستحالة أن تخالط ذاته طبيعة القوّة و الإمكان؛ فإذن ذلك[۱] العلم بالذات علم ثابت يكون أيضاً واجب الحصول.

و هذه المراتب ممّا لا نهاية لها لا مرّةً واحدةً بل مراراً لا نهاية لها[۲]؛ لأنّ هذا الإمكان يتوجّه إلى كلّ واحد من المهيّات المعقولة للباري؛ و هذا الكلام لايختلف سواء قيل إنّ العلم عبارة عن حضور صورة المعلوم أو قيل إنّه صفة حقيقية ذو إضافة[۳] أو قيل إنّه مجرّد نسبة إضافة و إضافة؛ فإنّه لابدّ و أن تحصل[۴] إمّا صور متسلسلة أو كيفيات متسلسلة و لمّا كان ذلك محالاً فما أدّى إليه مثله» انتهى كلامه ذهولاً عن أنّ هناک علماً[۵] آخر فوق تلك الإحتمالات التي ذكرها و هو علمه ـ تعالى ـ بجميع الأُمور الغير المتناهية[۶] بذاته المقدّسة دفعة واحدة.[۷]

ثمّ إنّ الشيخ لأتباع الإشراقيّين لمّا أورد ذلك الإيراد فقد أجاب عنه بـ[۸] «أنّ هذه إضافات لا آخر لها و لا ينقطع و لكن لها بداية؛ فإنّ أوّلها العلم بالذات و بعد ذلك العلمِ العلمُ[۹] بالذات، و البرهان قائم على وجوب تناهي الممكنات إلى أوّل و لم يقم على وجوب تناهي الممكنات إلى آخر؛ كيف و المناسبات الحاصلة في مراتب الأعداد الغير المتناهية غير متناهية و هي محصّلة بالفعل؟» انتهى و هو يناسب بوجهٍ مّا لما ذكره الشيخ في التعليقات غير مرّة.[۱۰]

---

۱. ق: بذلک.
۲. ح: ـ لها.
۳. ق: ـ أو قيل إنّه صفة حقيقية ذو إضافة.
۴. ق: يحصل.
۵. ق: انتهى؛ و لايخفى عليک الا هنالک على.
۶. ح: أُمور لايتناهى بمرّات لايتناهى.
۷. ح: بذاته الحقّة القدّوسية؛ و أيضاً انّه يصحّ أن يكون علمه بتلك الأشياء اللامتناهية دفعةً واحدةً حسب ما إليه الإشارة بقول رئيس الصناعة في كتاب التعليقات: «يجب أن يتصوّر علم الباري فإنّه يعلم الأشياء الغير المتناهية لأنّ الصور لا محالة متناهية و النسب بعينها موجودة له معلومة و إن كانت في ذواتها غير متناهية و هو يعلمها كلّها متناهية» هذا كلامه على محاذاة ما عليه المعلّم الثاني بقوله: «أمّا التسلسل في عالم الأمر فكم شئت».
ثمّ لايخفى: أنّ ذلك المشكّک قد توجّه في دفاع ما ذكره من الإشكال متّصلاً بما نقلنا عنه بقوله: و الجواب.
۸. ح: ـ ثمّ إنّ الشيخ لأتباع الإشراقيّين لمّا أورد ذلك الإيراد فقد أجاب عنه بـ.
۹. ق: ـ العلم.
۱۰. ح: هذا كلامه يناسب بوجهٍ مّا ما ذكره شيخ المشّائين في تعاليقه بقوله: «إنّ الصور و الهيئات متناهية و النسب

←

[۱۷۷] قال[۱]: «فإنّ المحضرمين»

أقول: حَضْرَمَ الرجل حضرمةً إذا لحن[۲] و خالفَ الإعراب في كلامه.[۳]

[۱۷۸] قال[۴]: «مغزاها»

أقول: مَغزَىٰ الكلام مَقْصِده.[۵]

[۱۷۹] قال[۶]: «تعبيراً[۷]»

أقول: يقال: عيّره[۸] كذا و عيّره[۹] بكذا من التعبير[۱۰]، و «العار» السُبّة و العيب، و «المعاير» المعايب.[۱۱]

←

بينها غير متناهية؛ فلايصحّ أن توجد صورة واحد مراراً كثيرة معلومة للأوّل بل توجد الصور و الهيئات عنه و هي متناهية معلومة أي موجودة عنه، و إذ الصور توجد عنه فتوجد مع وجودها النسب التي بينها و إن كانت غير متناهية؛ لأنّ تلك النسب ليست هيئات توجد؛ فلايصحّ وجودها غير متناهية بل يكون وجود هذه النسب له مع وجود هذه المناسبات من غير ان يحتاج إلى اعتبارها بل تكون معتبرة له؛ فإذن النسب الغير المتناهية موجودة في ذاته و إذاكانت موجودة فهي معلومة له؛ إذ نفس وجودها هي معلوميتها له و على هذا الوجه يكون علم الأوّل: و سقط إذن أنّه يعلم الأشياء الغير المتناهية و الغير المتناهية لايحيط بها علم البشر.» انتهى.

تدبّر تعرف أنّ قوله: «موجودة فيه» محمول على وجودها الرابطي لجاعله ـ جلّ و علا ـ و إن تدبّرت تارةً أُخرى لعلمت أنّها مصحوبة للإنكشاف على ما إليه الإشارة بقوله: «أي موجودة عنه و إذ الصور توجد عنه» و بما ذكره أيضاً في بعض أقاويله بقوله: إنّه ـ تعالى ـ يعرف كلّ شيء كما هو موجود بعلله و أسبابه و يعرف المعدومات بعلل اعدامها، و يكون علمه بها بسبب وجودها لا انّ وجودها سبب علمه؛ و ذلک يخالف أحوالنا فإنّا[ح: فإنّها] نعلمها من وجودها هذا.

و نعم ما يترنّم لسان الحال بما عليه بعض الشعراء بالمقال:

شمس طلعت من اُفق الأقداح ... يغنيک عن الوقود و الأقداح
لم يأت بها مريحة الأرواح ... بالليل إذا عسعس و المصباح

۱. ح: قوله.
۲. ق: لحق.
۳. الصحاح، ج ۴، ص ۱۹۰۰.
۴. ح: و قوله.
۵. الصحاح، ج ۴، ص ۲۴۴۶.
۶. ح: و قوله.
۷. ق: تفسيراً؛ ح: تعبيراً.
۸. ق: غيره.
۹. ق: غيره.
۱۰. ق و ح: التعبير.
۱۱. انظر: الصحاح، ج ۲، ص ۷۶۴ و لسان العرب، ج ۹، ص ۴۹۵.

[۱۸۰] قال[۱]: «**مستطيراً**[۲]»

أقول: في حديث السحور و الصلوة ذكر[۳] «الفجر المستطير[۴]» هو الذي انتشر ضوءه و اعترض في الأُفق،[۵] بخلاف المستطيل.

[۱۸۱] قال: «**من الصور الأفلاطونية**»

أقول: أي[۶] الصور المعلّقة التي يعبّر عنها الإشراقيّون[۷] بالبرزخ و الخيال المنفصل و أرض الحقيقة و الإقليم الثامن[۸] و عالم الأشباح ريثما استعملت في مباحث العلم، كما انّ المراد بها[۹] أرباب الأنواع[۱۰] إذا استعملت في مباحث[۱۱] الصورة النوعية؛ و عليه الإشراقيّون و يساعدهم في ذلك المصنّف حيث إنّهم ذهبوا إلى أنّ العقول قواهر و غير قواهر، و الأوّل هو المشهور بين الجمهور و الثاني هو أرباب الأنواع التي نسبة كلّ واحد منها إلى أفراد طبيعةٍ واحدةٍ نوعيةٍ نسبةُ النفس الناطقة الشخصية إلى البدن الشخصي؛[۱۲] و قد ادّعى شيخ أتباع الإشراقيّين[۱۳] اتّفاقَ أكثر الحكماء عليه حيث قال:[۱۴] «إنّ حكماء الفرس كلّهم متّفقون على هذا؛ أي على أنّ لكلّ نوع من الأفلاک[۱۵] الكواكب و البسائط العنصرية و مركّباتها ربّاً في[۱۶] عالم النور و هو عقل مجرّد مدبّر لذلک[۱۷] النوع[۱۸]» ثمّ قال:[۱۹] «و إلى هذا أشار نبيّنا محمّد ﷺ بقوله ـ الشريف ـ[۲۰]: «إنّ لكلّ شيء ملكاً» حتّى قال[۲۱]: «انّ

---

۱. ح: و قوله.
۲. ق و ح: مستطير.
۳. ق و ح: ـ ذكر.
۴. ق و ح: المستبر.
۵. ق و ح: ـ في الأُفق.
۶. ح: المعنيّ منها.
۷. ح: يعبّر عنها العرفاء الصوفية.
۸. ح: أرض الحقيقة و الإشراقيّون بالإقليم الثامن و المثل المعلّقة.
۹. ح: المقصود منها.
۱۰. ق: الذراع.
۱۱. ح: مبحث.
۱۲. ق: ـ و عليه الإشراقيّون و يساعدهم ... البدن الشخصي.
۱۳. ح: و قد ادّعى الشيخ السهروردي.
۱۴. ح: عليه بقوله في حكمة الإشراق.
۱۵. ق و ح: ـ الأفلاک.
۱۶. ق: ربّاني.
۱۷. ق: كذلک.
۱۸. ق و ح: ـ النوع.
۱۹. ح: ـ ثمّ قال.
۲۰. حكمة الإشراق: نبيّنا محمّد عليه أفضل الصلوات.
۲۱. ق و ح: ـ قال.

كلّ قطرة من المطر ينزل معها ملك»[١] و لجزم حكماء الفرس بوجود أرباب الأصنام سمّوا كثيراً منها، حتّى أنّ الماء كان عندهم له صاحب صنم[٢] من الملكوت و سمّوه «خُرداد» و ما للأشجار[٣] سمّوه «مُرداد» و ما للنار[٤] سموّه «أُرديبهشت» و هو العقل المدبّر لنوع النار و الحافظ له[٥] و المنوّر إيّاها و هو المدبّر لصنوبريتها[٦] و الجاذب[٧] للدهن[٨] و للشمع[٩] إليها و هي الأنوار[١٠] التي أشار إليها انباذقلس[١١] و غيره من كبار الحكماء المتألّهين كهرمس و فيثاغورس و أفلاطن و أمثالهم الذاهبين إلى أنّ لكلّ نوع من الأجسام عقلاً هو نور مجرّد عن المادّة، قائم بذاته،[١٢] مدبّر له،[١٣] حافظ إيّاه، و هو كلّي ذلك النوع:

إمّا بمعني أنّ نسبة هذا العقل ـ و هو ربّ النوع ـ إلى جميع أشخاص نوعه المادّي على السواء في اعتنائه[١٤] بها و دوام فيضه عليها.

و إمّا بمعني أنّ ربّ النوع أصل ذلك النوع، كما يقال: «كلّي ذلك الأمر كذا» و يعنون به الأصل و المعوّل عليه، و لكون ربّ النوع أصله قيل: «إنّه كلّي ذلك النوع».

و إمّا بمعنى أنّ ربّ النوع لا مقدار له و لا بُعد و لا جهة، كما يقال للنفوس و العقول كلّيات بهذا المعنى، لا بمعنى أنّ ربّ النوع ـ الذي هو عندهم له ذات متخصّصة لايشاركه فيها غيره ـ نفس تصوّر معناه لايمنع عن وقوع الشركة فيه حتّى يلزمهم أن يكونوا قد حكموا على الجزئي المجرّد عن المادّة ـ و[١٥] هو ربّ النوع ـ بأنّه كلّي و مادّي لوجوده[١٦] في موادّ كثيرة و هي أشخاصه.»[١٧]

---

١. مع تفاوتٍ مّا في: بحارالأنوار، ج ٢٧ ص ٩٩ و ج ٥٩، ص ٣٧٩.
٢. ق: منهم.
٣. ق: + و.
٤. ق: + و.
٥. حكمة الإشراق: لها.
٦. حكمة الإشراق: لصنوبرتها.
٧. حكمة الإشراق: المجاذب.
٨. ق: للذهن.
٩. حكمة الإشراق: الشمع.
١٠. ق: الافواد.
١١. ق: انبازفليس.
١٢. حكمة الإشراق: + معتن به و.
١٣. حكمة الإشراق: + و.
١٤. ق: اعتنابه.
١٥. ق: ـ و.
١٦. ح: موجودة.
١٧. مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، ج ٢ (حكمة الإشراق) صص ١٥٧ ـ ١٥٨.

«و قد حكي أفلاطن عن نفسه أنّه خلع البدن[۱] و شاهدها؛[۲] و حكماء الهند و الفرس قاطبةً على هذا؛ و إذا اعتبر رصد شخص كبطلميوس مثلاً أو شخصين كهو مع أبرخس في أُمور فلكية فكيف لايعتبر قول أساطين الحكمة و النبوّة على شيءٍ شادوه؟ »[۳] انتهى كلامه مشروحاً.[۴]

و قد يطلق المُثُل[۵] على المهيّة لابشرط شيء حين وجودها بالوجود الإنفرادي الإمتيازي و هو وجودها بدون فرد من أفرادها في الأعيان؛[۶] و ذلک إذا استعملت في مباحث المهيّة؛ و إن استحال هذا على ما قاله الشيخ في إلهيات كتابه الشفاء من أنّه[۷] لو كان الحيوان بما هو حيوان موجوداً لهذا الشخص لم‌يخل: إمّا أن يكون خاصّاً به أو غير خاصّ به؛ و إذا كان خاصّاً به لم‌يكن[۸] الحيوان بما هو حيوان هو الموجود فيه؛ و إن كان غير خاصّ به كان شيء واحد بالعدد موجوداً في الكثرة و هو محال.

---

۱. ح: خلع الظلمات الجسدية و التعلّقات البدنية.

۲. قد حكى شيخ شهاب الدين السهروردي هذه الحكاية في حكمة الإشراق و التلويحات بهذه العبارات: «إنّي خلوتُ بنفسي كثيراً عند الرياضات و تأمّل أحوال الموجودات المجرّدة عن المادّيات. و خلعتُ بدني جانباً، و صرتُ كأنّي مجرّد بلابدنٍ عرى عن الملابس الطبيعية؛ فأكون داخلاً في ذاتي لا أتعقّل غيرها و لا أنظر في ما عداها و خارجاً عن ساير الأشياء؛ فحينئذٍ أرىٰ في ذاتي من الحُسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبة الغريبة الأنيقة ما أبقي متعجّباً حيراناً باهتاً.

فأعلمُ أنّي جزء من أجزاء العالم الأعلىٰ الروحاني الشريف الكريم، و إنّي ذو حيوة فعّالة. ثمّ ترقّيتُ بذهني من ذلک العالم إلى العوالم العالية الإلهية و الحضرة الربوبية؛ فصرت كأنّي موضوع فيها متعلّق بها؛ فأكون فوق العوالم العقلية النورية. فأرىٰ كأنّي واقف في ذلک الموقف الشريف و أرىٰ هناک من البهاء و النور ما لايقدر الألسن على وصفه و الأسماع على قبول نعته.

فإذا استغرقني ذلک الشأن و غلبني ذلک النور و البهاء و لم أقو على احتماله، هبطتُ من هناک إلى عالم الفكرة؛ فحينئذٍ حجبتْ الفكرة عنّي ذلک النور، فأبقي متعجّباً أنّي كيف انحدرتُ عن ذلک العالم و عجبتُ كيف رأيتُ نفسي ممتليةً نوراً و هي مع البدن كهيئتها. فعندها تذكرتُ قول مطربوس حيث أمر بالطلب و البحث عن جوهر النفس الشريف و الإرتقاء إلى العالم العقلي.»

۳. مع تفاوتٍ مّا في: مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲ (حكمة الإشراق)، ص ۱۵۶.

۴. ق: ـ انتهى كلامه مشروحاً.

۵. ق: ـ المثل.

۶. ح: حين وجودها منفردةً عن أفرادها في الخارج.

۷. ح: و إن كانت بهذا المعنى ممّا يستقلّ على استحالتها العقل الصريح؛ فلذا تسمع رئيس الصناعة في إلهيات شفائه انّه يقول.

۸. ق: لم‌يمكن.

أمّا شيء واحد بالعدد محمول على كثيرين يكون محمولاً على هذا الشخص بأنّه هو و على شخص آخر كذلك فامتناعه بيّن، و كذا الثاني؛ إذ لو كان لكلّ من المهيّات و أفرادها وجود لايكون وجود أحدهما هو[١] وجود الآخر لما صحّ أن يحمل أحدهما على الآخر؛ و ليس كلامنا في أمرٍ[٢] كذلك بل في أمرٍ وجودُه[٣] عينُ وجودِ[٤] فرده.

و الحاصل:[٥] انّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد؛ فلو وجد الكلّي الطبيعي بما هو من دون شيء من أفراده في الخارج لكان[٦] ذلك بما هو هو شخصاً.

[١٨٢] قال: «يصاب»

أقول: أصابه أي وجده فهو مصاب.[٧]

[١٨٣] قال[٨]: «محزّ المعرفة»

أقول: حزّه و احتزّه[٩] أي قطعه[١٠]؛[١١] و المحزّ المقطع.

[١٨٤] قال: «ينبجس»

أقول: من بجستُ[١٢] الماء فانبجس؛ أي فجّرتُه فانفجر.[١٣]

[١٨٥] قال: «التباعي»

أقول: تَبِعتُ القومَ تَبَعاً و تَبَاعَةً بالفتح، إذا مشيتَ خلفهم أو مَرُّوا بك فمضيتَ معهم.[١٤]

---

١. ق: ـ هو.
٢. ق: الأمر.
٣. ق: وجود.
٤. ق: + وجود.
٥. ح: و بالجملة.
٦. ق: كان.
٧. انظر: **الصحاح**، ج ١، ص ١٦٥.
٨. ح: و قوله.
٩. ق: احتز.
١٠. ق: قطعة.
١١. **الصحاح**، ج ٢، ص ٨٧٣.
١٢. ق: و من بجسب.
١٣. **الصحاح**، ج ٢، ص ٩٠٧.
١٤. **الصحاح**، ج ٣، صص ١١٨٩ ـ ١١٩٠.

[۱۸٦] قال:[۱] **«و الضَراعة»**

أقول: ضَرَعَ الرجل بالفتح ضَرَاعَةً أي خضع و ذلّ؛ و أضرعت الشاة أي نزل لبنُها قُبَيل النتاج.[۲]

[۱۸۷] قال: «و الإلتزاق»

أقول: لَزِقَ به لُزُوقاً و التزق به أي لَصِقَ[۳] به[۴].[۵]

[۱۸۸] قال[۶]**: «لايراز»**

أقول: رُزْتُ الشيء أروزه[۷] رَوْزاً أي جَرّبتُه و اختبرتُه.[۸]

[۱۸۹] قال: «حدلقت فيه»

أقول: حدقوا[۹] بالرجل و أحدقوا به[۱۰] أي أحاطوا به؛ و الحدلقة[۱۱] مثل التحديق و قد حدلق الرجل إذا دار حدقته في النظر.[۱۲]

[۱۹۰] قال: «أجديناكم»

أقول: أجداه أي أعطاه الجَدْوى[۱۳].[۱۴]

---

۱. ق و ح: و قوله.
۲. الصحاح، ج ۳، ص ۱۲۴۹.
۳. ق و ح: الصق.
۴. ق و ح: ـ به.
۵. الصحاح، ج ۳، ص ۱۵۴۹.
٦. ق و ح: و قوله.
۷. ح: أرزوه.
۸. انظر: الصحاح، ج ۲، ص ۸۸۰ و لسان العرب، ج ۵، صص ۳٦۸ ـ ۳٦۹.
۹. ق: صدقوا.
۱۰. ق و ح: ـ به.
۱۱. ح: الحذلقة.
۱۲. الصحاح، ج ۳، ص ۱۴۵٦.
۱۳. ق: الجددى.
۱۴. الصحاح، ج ۴، ص ۲۲۹۹.

[١٩١] قال: «قد آن»

أقول:[١] آن أينُکَ[٢] أي حان حينک و آن لک أن تفعل كذا، يئين[٣] أيناً أي حان لک.[۴]

[١٩٢] قال: «المكنوهة»

أقول: من[۵] كُنِهَ بكذا فهو مكنوه أي محدود الكُنه به، كما نُهِمَ بكذا فهو منهوم أي مولع به، و سطح جسم كذا فهو مسطوح أي بسط بسطحٍ مبسوط.

[١٩٣] قال: «مبدأ كلّ فيض»

أقول: توضيح لما سلكه المعلّم الثاني أبونصر الفارابي حيث قال:[۶] «كلّ ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف و إذا رتّبت الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب؛ فكلّ كلّي و جزئي ظاهر عن ظاهريته الأولىٰ» و حيث قال[٧] في فصوصه أيضاً: «انّ واجب الوجود مبدأ كلّ فيض و هو ظاهر ـ أي عالم ـ فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه؛ فهو من حيث هو ظاهر ينال[٨] الكلّ من ذاته؛ فعلمه بالكلّ بعد ذاته و علمه بذاته نفس ذاته؛ فتكثّر علمه بالكلّ كثرة بعد ذاته؛ فيتّحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته؛ فهو الكلّ[٩] في وحدة»[١٠] انتهى.

و لايخفى: أنّ الفاضل الخفري قد ظنّ من هذه العبارة[١١] أنّ مناط علمه التفصيلي وجود

---

١. ق: + أي. ٢. ق و ح: آنک.
٣. ق: يمأين؛ ح: يأين.
۴. انظر: الصحاح، ج ۴، ص ٢٠٧۶ و لسان العرب، ج ١، ص ٢٩١.
۵. ح: في الحاشية من.
۶. ح: و ذلک على سبيل توضيح ما سلكه المعلّم الثاني بقوله.
٧. ح: و بقوله. ٨. ق: يبال.
٩. ق: الكلّي.
١٠. ح: + هذا كلامه و إنّما تصدّى المصنّف لبيان ما عليه ذلک المعلّم ردّاً على بعض المحقّقين من الأعلام حيث ذهب إلى أنّه قد حقّق.
١١. ح: ـ انتهى؛ و لايخفى أنّ الفاضل الخفري قد ظنّ من هذه العبارة.

الممكنات بوجودها[۱] العقلي و النفسي و الخيالي و الخارجي، و ليس كذلك ضرورة أنّ المراد به أنّ الأشياء مطلقاً معلومة له ـ تعالى ـ في الأزل و الأبد بذاته الحقّة على أتمّ تفصيل لكونه علماً بها من حيث الإحاطة بسببها التامّ و فوق التمام؛ فيتّخذ الكلّ بالنسبة إلى ذاته، و أمّا تكثّره فإنّما يكون بعد ذاته؛ يعني أنّها لمّا كانت معلومةً له ـ تعالى ـ بوجوده الحقيقي الذي هو عين ذاته الحقّة؛ فلا كثرة هنالك بحسبه أصلاً و إن كانت كثيرةً بعد ذاته بوجوداتها في حدّ أنفسها؛ فيكون تكثّر الكلّ كثرةً بعد ذاته.

و الحاصل: انّه لا يصحّ لذي فطرةٍ مّا أن يحكم بحصول علمه التفصيلي و زيادة انكشافه نظراً إليه ـ تعالى ـ بعد أن لم يكن و إن حصلت[۲] الكثرة في معلوماته بعلمه الحقيقي الذي هو عين ذاته كما أشار إليه المصنّف ـ دام ظلّه ـ بقوله: «على التفاصيل عين الكلّ و نفس جوهر الذات» لا في علمه كما أشار إليه بقوله: «و في ما به الظهور و الإنكشاف مطلقاً» أي سواء كان قبل وجودها أو بعد وجودها؛ و بالجملة انّ الممكنات بعد وجودها تصير مصحوبةً للإنكشاف لا مناطاً له.[۳]

---

۱. ح: بالوجود.　　۲. ق: حصل.

۳. ح: أنّ مناط علمه التفصيلي وجود الممكنات بالوجود العقلي و النفسي الخيالي و العيني على ما إليه الإشارة بقوله: «فتكثّر علمه بالكلّ كثرة بعد ذاته».

وجه الردّ: انّه ـ جلّ و علا ـ هو العلم بجميع ما عداه على أتمّ انكشاف و أكمل تفصيل و انّ وجود تلك المعلومات المتكثّرة له ـ تعالى ـ علم حضوري لا انّه مناط الإنكشاف بل مصحوبة له؛ فيشبه أن يكون تعلّق ذلك العلم الأزلي و صحابته لما يترتّب عليه من مجعولاته هو الكثرة بعد ذاته.

و أيضاً: انّه لو صحّ أن يكون وجود تلك الموجودات له ـ جلّ مجده ـ مناطاً للعلم الحضوري به بخصوصه لا ينافي أن يكون انكشافها له من هذه الحيثية أقلّ انكشاف الذي كان له بحسب ذاته لكونه مبدئه، كيف لا و انّ المعلوم على الأوّل هو وجود تلك الأشياء و على الثاني وجودها و ماهيتها؟

فقد استبان: أنّه لا يصحّ أن يكون ذلك العلم الذي بعد ذاته هو تفصيل ما علمه بذاته بل لو صحّ إطلاق التفصيل على علمه لكان الأمر بالعكس إلّا أن يقال إنّها بحسب هذا النحو من العلم الذي بعد ذاته يتفاصل بعضها عن بعض و بحسب النحو السابق من العلم متّحد و انّ انكشافها على هذا التقدير أتمّ و أكمل من هناك؛ و إليه الإشارة بقوله ـ الشريف ـ: «على التفاصيل عين الكلّ و نفس جوهر الذات» و قوله: «و في ما به الظهور و الإنكشاف مطلقاً» أي سواء في ذلك قبل التقرّر و لدى التقرّر؛ و نعم شاهد صدقٍ على أنّ وجودها مصحوب للإنكشاف الذي له بذاته و إن كان مناط معلوميته الحضورية و وجوده الرابطي لجاعله هو وجوده الصادر عنه، و ليس فيه حينئذٍ زيادة معلومية أو منكشفية على ما له بذاته من منكشفية هذه الموجودات، بل لا نسبة بينهما كما لا يخفى.

[١٩٤] قال: «و هذا باب فسيح الساحة»

أقول: الفسحة السعة، و الفسيح الواسع، و منزل فسيح أي واسع.[١]

[١٩٥] قال: «وجوده بالفعل من الأُمور الملغاة[٢]»

أقول: و ان كانت[٣] خصوصيته مناطاً لخصوصية انكشافه[٤] الحضوري الذي هو[٥] أضعف من انكشافه بانكشاف[٦] مبدئه.

و بالجملة: انّ مناط الإنكشاف التامّ و فوق التمام بتلك الأشياء هو ذاته بذاته و حضورها بين يديه ممّا لا مدخل له في ذلک أصلاً لا بالذات و لا بالعرض؛ و إليه الإشارة[٧] بقوله: « من الأُمور الملغاة ».

[١٩٦] قال: «طريّة»

أقول: شيء طَرِيّ أي غضٌّ بيّنُ الطراوةِ.[٨]

[١٩٧] قال: «طارفاً»

أقول: الطارف و الطريف من المال: المستحدَث و خلاف التَّالد و التَّليد.[٩]

[١٩٨] قال: «فهذا مُصَاص»

أقول: المُصَاص خالص كلّ شيء.[١٠]

---

١. انظر: الصحاح، ج ١، ص ٣٩١ و النهاية، ج٣، ص ٤٤٥.
٢. ق: الملغاء.
٣. ح: كان.
٤. ح: الإنكشاف.
٥. ح: ـ هو.
٦. ق: انكشافه.
٧. ق: و الحاصل: انّ ذاته الحقّة مناط انكشاف الأشياء؛ و أمّا حضورها في ذلک فيكون لاغياً في ذلک كما أشار إليه.
٨. الصحاح، ج ۴، ص ٢۴١٢.
٩. الصحاح، ج ٣، ص ١٣٩۴.
١٠. الصحاح، ج ٢، ص ١٠٥٧.

[۱۹۹] قال[۱]: «و صرح الحقّ»

أقول: الصَرَح ـ بالتحريک ـ الخالص من كلّ شيء، و الصريح اللبن إذا ذهبت رَغْوَته؛ و شتمت فلاناً[۲] مصارحةً أي كِفاحاً[۳] و مواجهةً، و الإسم الصُراح بالضمّ.[۴]

[۲۰۰] قال: «الأثبات»

أقول: جمع الثَبَت و هو بالتحريکِ الحجّةُ.[۵]

[۲۰۱] قال: «طسق»

أقول: الطسق الوظيفة من خراج الأرض المقرّرة عليها، و هو فارسي معرّب و هو تِسْق.[۶][۷]

[۲۰۲] قال: «تثقّفت[۸]»

أقول: ثقف الرجل ثَقْفاً[۹] ثَقَافةً[۱۰] أي صار حاذقاً.[۱۱]

[۲۰۳] قال: «سيست عليه»

أقول: سُسْتُ الرعيةَ سياسةً، و سُوِّسَ الرجلُ أُمورَ الناس إذا مُلِّک أمرهم، و فلانٌ مجرَّبٌ[۱۲] قد ساس و سيس عليه أي أُمِّر و أُمِّر عليه.[۱۳]

---

۱. ح: و قوله.
۲. ق و ح: فلان.
۳. ق: كناحاً.
۴. انظر: الصحاح، ج ۱، صص ۳۸۱ ـ ۳۸۲.
۵. النهاية، ج ۱، ص ۲۰۶.
۶. ق: نسق.
۷. انظر: الصحاح، ج ۳، ص ۱۵۱۷.
۸. ق و ح: تثقّف.
۹. ق و ح: ـ ثقفاً.
۱۰. ق و ح: اثقافه.
۱۱. الصحاح، ج ۳، ص ۱۳۳۴.
۱۲. ق و ح: ـ فلان مجرّب.
۱۳. الصحاح، ج ۲، ص ۹۳۸.

[۲۰٤] قال: «فتحقّقت أنّ الإدراكات»

أقول: بيانه في كتاب التقديسات حيث قال فيها:[۱] «مخرج النفوس من القوّة إلى الفعل عقل متصوّر بصور المعقولات، و بحسب استعداداتها و اتّصالاتها به ينطبع منه فيها على الإنعكاس أو على الرشح صور معقولة و هي إدراكات مترتّبة الفعلية متبدّدة[۲] المبادي؛ إذ عضة منها تصاد بالحدس، و عضة يقتنض من تلقاء العلّة، و عضة من تلقاء المعلول، و عضة من طرق غيرها و متبدّدة[۳] المناسب؛ إذ الإنتقال إلى العلم بالشيء[۴] تارةً يكون من العلم بما يضاهيه و يلائمه و تارةً من العلم بما يوازيه و مقابله و تارةً على وجوه غيرها»[۵] و المتبدّد هو المتفرّق يقال بدّه يبدّه فرقه[۶] و التبديد التفريق.[۷]

[۲۰۵] قال: «و رسماً»

أقول: الرسم الأثر و الرَوسَم شيء تُجلى به الدنانير، و الروسم خشبة فيها كتابة يُختَم بها الطعام.[۸]

[۲۰٦] قال: «أو نقشاً و رشماً»

أقول: الرشم مصدر رَشَمْتُ الطعامَ أرْشُمُهُ[۹] إذا خَتَمْتَهُ، و الرَوشَم اللوح الذي تُختَم[۱۰] به البَيَادِر بالشين و السين جميعاً.[۱۱]

[۲۰۷] قال[۱۲]: «طابَع»[۱۳]

---

۱. ح: و ذلک على ما بيّنه المصنّف في صحيفة التقديسات بقوله.
۲. ق: مبتدأة.
۳. ق: مبتدءه.
۴. ق و ح: بالشيخ.
۵. ح: + انتهى.
۶. ق: فرحة.
۷. انظر: الصحاح، ج ۱، ص ۴۴۴.
۸. الصحاح، ج ۴، ص ۱۹۳۲.
۹. ق و ح: و رشمته.
۱۰. ق و ح: يختم.
۱۱. الصحاح، ج ۴، ص ۱۹۳۲.
۱۲. ح: و قوله.
۱۳. ق و ح: الطابع.

أقول: بالفتح الخاتم به يُختَم على الصحيفة و ترفع كما يفعل الرجل بما يعزّ عليه.[۱]

[۲۰۸] قال: «مختزلة»

أقول: انخزل الشيء أي انقطع، و اختزله عن القوم؛ في حديث الأنصار: «و قد دفَّت دافَّةٌ منكم[۲] يريدون[۳] أن[۴] يختزلونا من أصلنا»[۵] أي يريدون أن ينقطعونا[۶] و يذهبوا بنا منفردين، و منه الحديث الآخر:[۷] «أرادوا أن يختزلوه دوننا» أي ينفردون به.[۸]

[۲۰۹] قال: «فهجس في سرّك»

أقول: الهاجس الخاطر و هجس في صدري شيء يَهْجِسُ أي حدث[۹]، و الهَجْسُ النبأة التي[۱۰] تسمعها و لاتفهمها[۱۱].[۱۲]

[۲۱۰] قال: «قنيصك»

أقول[۱۳]: القنيص الصيد و قيل: هو الصائد أيضاً.[۱۴]

[۲۱۱] قال: «شاخ في الفلسفة»

أقول: شيَّخ تشييخاً[۱۵] أي شاخ، و شيّختُه أي دعوته شيخاً[۱۶].[۱۷]

---

۱. مع اختلافٍ ضئيلٍ في: النهاية، ج ۳، ص ۱۱۲.
۲. ق و ح: - في حديث الأنصار و قد دفّت دافّة منكم.
۳. ق و ح: يريد.
۴. ق: أي.
۵. ق و ح: - من أصلنا.
۶. ق: سطعمونا.
۷. ق و ح: - منه الحديث الآخر.
۸. مع اختلافٍ ضئيلٍ في: النهاية، ج۲، ص ۲۹.
۹. الصحاح: حدس.
۱۰. الصحاح: - التي.
۱۱. ق و ح: لاتفقها.
۱۲. الصحاح، ج۲، ص ۹۹۰.
۱۳. ق: قال.
۱۴. انظر: الصحاح، ج ۲، ص ۱۰۵۴.
۱۵. ق و ح: تشيّخ تشيّخاً.
۱۶. ح: - شيخاً.
۱۷. الصحاح، ج ۱، ص ۴۲۵.

قد تمّت هذه الرشحات بعون واهب الفضل و الكمالات بيد شارحها المسكين، أحمد بن زين العابدين ـ لهما غفران ربّ العالمين و لجميع المذنبين إلى يوم الدين ـ في أوان شهر رجب المرجّب من ثلاث و عشرين بعد الألف من الهجرة النبويّة المصطفوية عليه صلوات خالق البريّة.[۱]

۱. ق: تمّ الكتاب بعون الملك الوهّاب في يوم الخميس شهر جمادى الآخر سنة ثمان و ثلاثين بعد ألف من الهجرة النبويّة صلّى الله عليه و آله و سلّم.

فهرستها

۱. آیات

۲. احادیث

۳. اشعار

۴. اعلام و گروهها

۵. کتابها

۶. اصطلاحات و تعبیرات

۷. واژه‌نامه

۸. منابع و مآخذ

۱. آیات

۲. احادیث

۳. اشعار

۴. اعلام وگروهها

۵. کتابها

٦. اصطلاحات و تعبيرات*

---

*. اين فهرست مختصّ متن تقويم‌الإيمان است و شامل اصطلاحات كشف الحقائق نمى‌باشد.

۷. واژه‌نامه

«أ»

آد: آد يئيدُ أيْداً أي ثقل، قوى و اشتدّ
الآنق: شيء أنيق أي حَسَن يُعجِب، و «الآنق» أفعل التفضيل منه
آن: آن أينُک أي حان حينک
الإيتلاف: الإجتماع
الأثلة: الأصل
الإهاب: الجلدُ أو ما لم يُدبغ منه
المؤوفة: مؤنّث «المؤوف» أي المصاب بالآفة
يئيد ← آد

«ب»

البتّ: القطع
المبتوتة: اسم مفعول من البتّ
المنبثّة: المنتشرة
الإنبجاس: بجستُ الماءَ فانبجس أي فجّرتُه فانفجر
المتبدّدة: المتفرّقة، المتنوّعة
بزغ: ظهر
الإنبطاح: الإستلقاء على الوجه
المبتغاة: ابتغى الشيء أي طلبه و «المبتغاة» المطلوب
الإبلاد: مصدر أبلد أي لصق الأرض

«ت»

استتبّ: استتبّ الأمرُ أي تَهيَّأ و استقام
التباعي: تبعتُ القومَ تبعاً و تباعةً إذا مشيتَ خلفهم أو مرّوا بک فمضيتَ معهم
اتلأبّ: اتلأبّ الطريق أي امتدّ و استوىٰ، و اتلأبّ الأمر أي صلح و استقام
التالدة: «التالد» المال القديم الأصليّ الذي وُلد عندک، و هو ضدّ الطارف
الإتهام: إفعال من التهامة و «التهامة» المكّة و «أتهم» أي دخل فيها
التاث: التبس و اختلط
متلوّات: التلو ما يتبع الشيء
الأتياه: جمع «تيه» الضلال، القفر يضلّ فيه، أرض

«ث»

الأثبات: جمع «الثَبَت» أي الثبات، الحجّة
استثبت: و تثبّت في الأمر و الرأى تأنّى فيه و فحص عنه
يثبّطه: يعوّقه و يبطأ به عنه و يشغله
الثخانة: ثَخُنَ ثخناً و ثَخَانَةً و ثُخونةً فهو ثخين جمع ثُخَناء غلظ و صلُب
تثقف: حذقه و فهمه بسرعةٍ
تثقّفت: ثقف الرجل ثقفاً ثقافةً أي صار

حاذِقاً
الثالمة: «الثلمة» الخلل في الحائط و غيره
المثوىٰ: المنزل

« ج »

الجبّ: القطع
الجثمان: الجسم أو الشخص
الجابز: المانع
الإجداء: أجديناكم أي أعطاكم الجدوىٰ
الجدوىٰ: الفائدة
تجشّم: تكلّف

« ح »

تحاتّت: تناثرت
الحداثة: عكس العتاقة
الحدور: الهبوط من العلو إلى السفل
التحديق: حدّق إليه شدّد النظر إليه و أدار الحدقة
حدلقت: حدلق الرجل إذا دار حدقته في النظر
الإحتذاء: حذاءُ الشيء إزائُه، و احتذى مثاله أي اقتدى به
حرداً: حَرَد حَرْدَاً تنحّى عن قومه و نزل منفرداً و لم يخالطهم
المتحرّاة: يتحرّى الأمر أي يتوخّاه و يقصده
لايحزر: «الحَزْرُ» التقدير و الخرص و التخمين
المحزّ: حزّه و احتزّه أي قطعه؛ و المحزّ المقطع
الإحتشاد: الإجتماع
استحصف: استحكم
الحضرمة: الخلط
المحضرمين ← الحضرمة
الحظيرة: المحيط بالشيء خشباً أو قصباً و ما يعمل للماشية يكى يقيها البرد و الريح؛ و خطيرة القدسِ الجنّةُ
التحلّة: القليل المفرط في القلّة؛ و التاء في التحلّة زائدة
المحيد: حاد عن الشيء مال عنه و عَدَل
المنحازة: انحاز عنه أي عدل

« خ »

لا يختبيّن: اختبىء أي استتر
المختزلة: المنقطة
الإنخلاع: يقال: انخلعت من مالي أي خرجت منه جميعه فلم يبق معي منه شيء
الخلاق: النصيب الوافر من الخير

« د »

الداثرة: الهالكة
دريت: علمت

« ذ »

ذرأ: خلق و جعل

« ر »

الأرسىٰ: أرسىٰ إرساءً الشيءَ ثبت فالأرسىٰ الأثبت

الرسم: الأثر
الروسم: خشبة فيها كتابة يختم بها الطعام
الرشم: رشمت الطعام ختمته
الروشم: اللوح الذي تختم به البيادر
الركبات: جمع «الرُكبة» أي الموصل ما بين الفخذين و الساق
الروّاد: جمع الرائد الذي يتقدّم القوم و يُرسَل في طلب الكلاء
لايراز: رزْتُ الشيء أروزه روزاً أي جرّبته و اختبرته
المروّقة: روّقه أي صفّاه
الرائم: اسم فاعل من رام يروم أي قصد يقصد فهو رائم أي قاصد

«ز»

أزعج: أقلق
زمر: جمع زُمْرَة
الزَمِن: المُصاب بالزَمانة أي العاهة و عدم بعض الأعضاء و تعطيل القوىٰ

«س»

المنسحب: انسحب أي انجرّ على وجه الأرض
سداها: السدىٰ من الثوب ما مدّ من خيوطه و هو خلاف لحمته
السامّات: جمع السامّة أي الخاصّة
سنتْ: سَنئ يسنى سناَءً أي ارتفع و علا
الساهرة: الأرض أو وجهها
ساهمنا: شاركنا
سيست عليه: أُمِّر عليه
السائغ: الجائز
الإسواق: إفعال من السوق و السوق أرض معروفة
تساوم: المقاولة في البيع
التسواء: المستوي

«ش»

الإشتباك: الإختلاط
التشابك: الإختلاط
الشوارب: جمع الشارب، بمعنى مجاري الماء في الحلق
الشرذمة: الجماعة القليلة
المشارّة: المخاصمة
الشقيق: نصف الشيء، الأخ
الشكيمة: الطبيعة، العهد
المتشمّر: تشمّر له أي تهيّأ له فهو متشمّر
شاخ: صار شيخاً
الشين: خلاف الزَيْن

«ص»

الإصطباغ: اصطبغ بالصِبغ (أي الإدام) ائتدم
استصحف: استحكم
الصحفي: من يأخذ العلم من الكتاب لا من الاستاذ
الإصطدام: التزاحم
الصَرَح: الخالص من كلّ شيءٍ و الإسم الصُراح بالضمّ
الصُراح ← صَرَح
المتصافقتين: صفق له بالبيع أي ضرب يده على يده، و التصافق التبايع، و أصفقت

له أي اجتمعت إليه
الصُقع: الناحية
تصطكّ: «اصطككّ ركبتاه» اضطربتا و ضربت إحداهما الأُخرى عند المشي
الصنج: صحيفة مدوّرة من النحاس الأصفر تضرب على أخرى مثلها للطرب
الإصطناع: الإختيار، المبالغة في الصنع
يتصنّعون: يتكلّفون
يصاب: أصابه أي وجده فهو مصاب
الصيّور: منتهى الأمر و عاقبته

«ض»

الضريبة: الطبيعة و السجيّة
يضاجّوننا: «ضاجّه» شاغبه و جادله و خاصمه، و الإسم الضجاج
الضراعة: ضرع ضراعةً أي خضع و ذلّ
الضنانة: البخل الشديد
المضاهي: المشابه
تضوّع: انتشر

«ط»

الطابع: الخاتم به يختم على الصحيفة و ترفع
يتطبّع: طبع الشيءَ صوّرة بصورةٍ مّا فيتطبّع
طرّاً : جميعاً
الطارفة: الطارف و الطريف من المال: المستحدث و هو ضدّ التالد
يستطرق: استطرق الشيء اتّخذه طريقاً؛ و بين الصفوف ذهب بينها
الطريّة: غضٌّ بيّن الطراوة

الطسق: الوظيفة من خراج الأرض، فارسى معرّب
الطفيف: القليل، الحقير
المستطير: الفجر المستطير هو الذي انتشر ضوءه و اعترض في الأُفق
يطيف به: طاف به أحاط به

«ع»

العتاقة: عَتُق الشيء عَتَاقةً أي قَدُم و صار عتيقاً
أعداكم: «أعداه من علّة أو خلق» أكسبه مثل ما به من العلّة أو الخلق
العرو: الخِلو
المعزية: المنسوبة
العِضَة: الفرقة
علّك: علّ لغة في لعلّ
الإعتلاق: تعلّق شيءٍ بشيءٍ
الإعتناق: اعتنق الأمر أخذه بحدّة و لزمه
عنت: ذلّ و خضع
العُهَد: جمع العُهْدَة أي الضعف
يتعاور: تعاور و اعتور القومُ الشيءَ تعاطوه و تداولوه
التعيير: عيّره كذا و بكذا من التعيير، و «العار» السُبَّة و العيب

«غ»

الأغدف: أغدفت المرأة قناعها أي أرسلته على وجهها، و أغدف الليل أي أرخى سدوله
مغزاها: مغزىٰ الكلام مقصده

الغامسة: غمس الشيءَ في الماء غمساً مقله و غطّه و أدخله فيه، و غمس النجمُ غاب
الغار: الجمع الكثير

«ف»

الفذلكة: المجمل أو خلاصة ما فصّل
المفارزة: فَارَزَ فلانٌ شريكَه أي فاصله و قاطعه
المتفارزة: تَفَارَزَ الشريكان الشركةَ أي فسخاها
تفرّغ: بذل جهده
المفطوم: المقطوع، المفصول
افتاق: افتعال من الفاقة أي الفقر و الحاجة، و المفتاق المحتاج
الإفتياق ← افتاق
الإستيفاق: استفعال من الفاقة أي الحاجة
الفيج: الفيج فارسى معرّب (پیک)، و هو المسرع في مشيه الذي يحمل الأخبار من بلد إلى بلد، و الجمع الفيوج

«ق»

القدد: جمع القدّة أي الطريقة و الفرقة من الناس إذا كان هوى كلّ واحد على حدة
اقترّ: استقرّ
القراح: الخالص
القرم: السيّد، الرئيس
القسىّ: جمع القوس على غير قياس
القصيّة: البعيدة
قضّها و قضيضها: جميعها
القطوف: جمع القِطف، بمعنى الثمار المقطوفة، و العنقود
القنيص: الصيد و قيل هو الصائد
القادة: جمع القائد
اقتاسوا بي: اقتدوا بي و اسلكوا سبيلي

«ك»

متكسٌّ: تكسّى بالكساء تكسّياً لبسه
الكانفة: كنف الشيءَ حاطه
المكنوهة: محدود الكُنه به
الكورة: البقعة التي يجتمع فيها قرىً و محالّ

«ل»

لاجّ: خصم و تمادى فى الخصومة، فهو ملاجّ
التجّت: التجّ الأمرُ عظم و اختلط
التلاحم: الإلتصاق و التلائم
اللاحنين: المخطئين
الإلتزاق: لزق به والتزق به أي لصق به
ألفيتم: وجدتم
الإلتقاط: التقط الشيءَ جمعه
الإستلقاء: النوم على القفا
ألمّ: نزل

«م»

المراء: المجادلة
المثول: مَثُلَ مثولاً بين يدى فلان أي قام منتصباً
مماروك: اسم فاعل من ماريتُ الرجل أُماريه

مراءً إذا جادلته

المُصَاص: خالص كلّ شيء

المِلُ: اسم ما يأخذه الإناء إذا امتلأ و يقال: مِلأهُ و مِلأيه و ثلاثة أملائِه

المنّة: القوّة

الممنوّ: منا يمنو منواً الرجلَ بكذا ابتلاه و اختبره؛ فالرجل ممنوّ بكذا

ماز ← ينماز

المستميزة ← ينماز

المنماز ← ينماز

يستميز ← ينماز

ينماز: ماز الشيءَ عزله و فرزه؛ ميّزه تمييزاً فانماز و امتاز و تميّز و استماز كلّه بمعنى

المين: الكذب

«ن»

النأي: نَأى ينْأى نأياً بعُد

ينجع: يدخل و يؤثّر

ينتحي: يقصد

الإنتصاب: حالة القيام

التنطّع: تنطّع فى الكلام، تفصّح و تعمّق فيه فهو متنطّع

المنفوضة: نفض الثوب نفضاً أي حرّكه ليزول عنه الغبار و نحوه

الإنتكاس: الوقوع على الرأس

النكال: نكل أي نكص و جبن، و النَكالُ ما نكلتَ به غيرک كائناً ما كان، اسم ما يجعل عبرةً للغير

المنتهز: انتهز أي اغتنم فهو منتهز

التناوش: تناوش الرجل تناوشاً رجع و الشيءَ تناوله

النابذون: نبذ الشيء أي ألقاه من يده فهو نابذ

الإنجاد: إفعال من النجد، النجد اسم خاصّ لما دون الحجاز ممّا يلي العراق؛ أنجدنا أي أخذنا في بلاد نجد

استنام: استنام إليه سكن و استأنس به

«هـ»

يهتف: هَتَفَ به هُتَافاً أي صاح به

هجس: هجس في صدري شيء أي حدس، و الهاجس الخاطر

المهوّشة: هوّش القومَ ألقى بينهم الفتنة

«و»

الإيتار: جعل الشيء فرداً

الوِتْر: الفرد

الوترية: الفردية

الوجد: الوسع

أوجس: أضمر

التِجَاه: الوجه الذى تقصده، و يقال: قعدت تجاهک أي تلقاء وجهک، و أصله وِجاه

الإيحاء: إفعال من الوحي

المتوخّاة: يتوخّاه أي يقصده و يتحرّاه؛ المتوخّاة: المقصود و المطلوب

الإتّساق: الإنتظام و الإستواء

الوَضَح: الضوء و البياض؛ و في الحديث: «جاء رجل و فهمه ببطنه وضح» أي برص

المتواطأ: المتواتر

وعيتم: تدبّرتم

الوكد: وَكَدَه وكْده أي قصده قصده

الوكر: عُشّ الطائر

الولوج: الدخول

لم يَنِ: الَوني الضعف و الفتور و الكلال و الإعياء

«ى»

الينبوع: عين الماء، و الجمع الينابيع

۸. منابع و مآخذ

قرآن کریم؛ ترجمه و تفسیر مهدی الهی قمشه‌ای؛ تهران: بنیاد نشر و ترویج قرآن، انتشارات صالحی، ۱۳۶۳ ش.
۱. أثولوجیا؛ فلوطین؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ الطبعة الأولی؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ ق.
۲. إحقاق الحقّ؛ القاضی نوراللّه الشوشتری؛ قم: مکتبة آیةاللّه المرعشی.
۳. الأسفار الأربعة؛ صدرالدین الشیرازی؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دار إحیاءالتراث العربی، ۱۹۸۱م.
۴. الإشارات و التنبیهات؛ شیخ الرئیس ابن سینا؛ الطبع الثانی؛ دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ ق.
۵. الأعلام؛ خیرالدین الزرکلی؛ الطبعة السادسة؛ بیروت: دارالعلم للملایین.
۶. أعیان الشیعة؛ السیّد محسن الأمین؛ بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
۷. أمل الآمل؛ شیخ حرّ عاملی؛ دارالکتب الإسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۸. بحارالأنوار؛ الشیخ محمّد باقر المجلسی؛ الطبعة الثانیة؛ بیروت: مؤسّسة الوفاء، ۱۹۸۳ م.
۹. بصائر الدرجات؛ ابن جعفر الصفار. تهران: مؤسّسه الأعلمی، ۱۳۶۲ ش.
۱۰. تاریخ ادبیات ایران؛ ادوارد براون؛ ترجمهٔ بهرام مقدادی؛ تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۶۹ش.
۱۱. تاریخ ادبیات در ایران؛ ذبیح اللّه صفا؛ تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۸ ش.
۱۲. تاریخ حکماء و عرفاء متأخّر بر صدر المتألّهین؛ تألیف منوچهر صدوقی سها؛ تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۹ ش.
۱۳. تاریخ گزیده؛ حمداللّه مستوفی؛ چاپ دوم؛ تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۱ ش.
۱۴. تتمیم أمل الآمل؛ تألیف عبدالنبیّ القزوینی؛ تحقیق السیّد أحمد الحسینی؛ الطبعة الأولی؛ قم: نشر مکتبة آیةاللّه المرعشی، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. تجارب الأُمم؛ ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۹ ش.
۱۶. تجارب الأُمم فی أخبار ملوک العرب و العجم؛ تصحیح دکتر رضا انزابی‌نژاد و دکتر یحیی کلانتری؛ چاپ اوّل؛ مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۳ ش.
۱۷. التحصیل؛ بهمنیار بن المرزبان؛ تصحیح و تعلیق مرتضی مطهّری؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.

۱۸. تذکرةالعلماء؛ محمّد بن سلیمان تنکابنی؛ به اهتمام محمّد رضا اظهری و غلامرضا پرنده؛ چاپ اوّل؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. ترجمهٔ محبوب القلوب؛ مخطوط؛ احمد بن محمّد حسین اردکانی؛ نسخهٔ شمارهٔ ۲۶۸ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.
۲۰. التعریفات؛ السیّد الشریف الجرجانی؛ الطبعة الأولی؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۱. التعلیقات؛ ابن سینا؛ حقّقه و قدّم له الدکتور عبدالرحمن بدوی؛ قم: مرکز النشر ـ مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. تعلیقة أمل الآمل؛ میرزا عبداللّه أفندی إصفهانی؛ تحقیق السیّد احمد الحسینی؛ الطبعة الأولی؛ قم: نشر مکتبة آیةاللّه المرعشی، ۱۴۱۰ ق.
۲۳. تکملة أمل الآمل؛ تألیف آیةاللّه السیّد حسن الصدر؛ تحقیق السیّد احمد الحسینی؛ الطبعة الأولی؛ قم: نشر مکتبة آیةاللّه المرعشی، ۱۴۰۶ ق.
۲۴. تلخیص المحصّل؛ نصیرالدین طوسی؛ به اهتمام عبداللّه نورانی؛ چاپ اوّل؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۵۹ ش.
۲۵. جذوات؛ محمّد باقر میرداماد؛ تهران: انتشارات خیّام (افست چاپ سنگی بمبئی ۱۳۰۲).
۲۶. الجمع بین رأیی الحکیمین؛ ابونصر الفارابی؛ تحقیق الدکتور البیر نصری نادر؛ الطبعة الثانیة؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۲۷. حبیب السیر؛ غیاث الدین بن همام الدیم عمر شیرازی؛ تهران: انتشارات خیّام، ۱۳۳۳ ش.
۲۸. حدوث و قدوم؛ دکتر اسماعیل واعظ جوادی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش.
۲۹. حکیم استرآباد؛ سیّد علی موسوی بهبهانی؛ چاپ اوّل؛ تهران: مؤسّسهٔ اطّلاعات، ۱۳۷۰ ش.
۳۰. الخصال، الشیخ الصدوق؛ تحقیق علی اکبر الغفّاری؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۱. دائرةالمعارف قرآن کریم؛ ج۲؛ گردآورنده آیت اللّه شیخ حسن سعید؛ تهران: کتابخانهٔ چهل ستون مسجد جامع، ۱۴۰۶ ق.
۳۲. دین و دولت در عصر صفوی؛ مریم میر احمدی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.
۳۳. دیوان ابن الفارض؛ شرحه و قدّم له مهدی محمّد ناصر الدین؛ الطبعة الأولی؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۰ م.
۳۴. دیوان امام علی علیه‌السلام؛ تصحیح و ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات اسوه، ۱۳۷۳ ش.
۳۵. الذریعة إلی تصانیف الشیعة؛ الشیخ آقا بزرگ الطهرانی؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۳ ق.

۳۶. رسائل ابن سینا؛ شیخ الرئیس ابن سینا؛ الطبعة الأولی؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۳۷. رسائل فلسفی بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء و وحدت وجود؛ اثر ملّا علی نوری؛ تصحیح سیّد جلال الدین آشتیانی؛ مشهد: انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۷ ش.
۳۸. الرواشح السماویة؛ محمّد باقر داماد، چاپ سنگی، تهران.
۳۹. روضات الجنّات؛ محمّد باقر خوانساری؛ قم: مؤسّسهٔ اسماعیلیان، ۱۴۰۱ ق.
۴۰. ریاض العلماء و حیاض الفضلاء؛ میرزا عبداللّه أفندی الإصبهانی؛ تحقیق السیّد احمد الحسینی؛ قم: مطبعة الخیّام؛ ۱۴۰۱ ق.
۴۱. ریحانة الأدب؛ محمّد علی مدرّس تبریزی؛ چاپ چهارم؛ تهران: انتشارات خیّام، ۱۳۷۴ ش.
۴۲. شرح تقدمة تقویم الإیمان؛ المیر محمّد باقر الداماد؛ تحقیق غلامعلی النجفی و حامد ناجی؛ اصفهان: مهدیه میرداماد، ۱۴۱۲ ق.
۴۳. شرح الصحیفة الکاملة السجّادیة؛ المیر محمّد باقر الداماد؛ تحقیق السیّد مهدی الرجائی؛ اصفهان: مهدیه میرداماد، ۱۴۰۶ ق.
۴۴. شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت؛ زیر نظر دکتر مهدی محقّق و پروفسور توشی هیکو ایزوتسو؛ چاپ اوّل؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۴۸ ش.
۴۵. شرح القبسات؛ السیّد أحمد العلوی؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی؛ الطبعة الأولی؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۴۶. شرح المقاصد؛ سعدالدین تفتازانی؛ تحقیق الدکتور عبدالرحمن عمیرة؛ الطبعة الأولی؛ بیروت: عالم الکتب، ۱۹۸۹ م.
۴۷. شرح المنظومة؛ حاج ملّاهادی سبزواری؛ قم: انتشارات دارالعلم.
۴۸. شرح المواقف فی الکلام؛ میر سیّد شریف الجرجانی؛ مصر: محمّد افندی، ۱۳۲۵ ق.
۴۹. الشفاء؛ ابن سینا، قم: منشورات مکتبة آیةاللّه المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۵۰. الصحاح؛ تألیف اسماعیل به حمّاد الجوهری؛ تحقیق أحمد عبدالغفور عطّار؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات امیری، ۱۳۶۸ ش.
۵۱. الصحیح؛ أبوالحسین مسلم القشیری النیسابوری؛ تحقیق محمّد فؤاد عبدالباقی؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۵۲. الصحیح؛ أبی عبداللّه البخاری؛ تحقیق قاسم الشماعی الرفاعی؛ بیروت: دارالقلم، ۱۴۰۷ ق.
۵۳. طبقات أعلام الشیعة؛ الشیخ آقا بزرگ الطهرانی، الطبعة الثانیة؛ قم: مؤسّسهٔ اسماعیلیان.
۵۴. علم الیقین؛ المولی محسن الفیض الکاشانی؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۵۸ ش.

۵۵. عوالی اللئالی؛ ابن أبی الجمهور الإحسائی؛ تحقیق مجتبی العراقی؛ قم: ۱۴۰۳ ق.
۵۶. عیون اخبار الرضا علیه السلام؛ شیخ صدوق ابن بابویه؛ ترجمه و تصحیح علی اکبر غفّاری؛ چاپ اوّل؛ تهران: نشر صدوق ۱۳۷۳ ش.
۵۷. الفتوحات المکّیة؛ محیی الدین بن عربی؛ تحقیق عثمان یحیی؛ الطبعة الثانیة؛ الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۵ م.
۵۸. فرائد السمطین؛ الإمام الحموئی؛ تصحیح شیخ باقر المحمودی؛ بیروت: مکتبة المحمودی.
۵۹. الفردوس؛ أبی شجاع شیرویه الدیلمی؛ تحقیق السعید بن بسیونی زغلول؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶ ق.
۶۰. فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی؛ هانری کربن؛ ترجمهٔ جواد طباطبایی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۹ ش.
۶۱. فهرست الفبایی کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی؛ محمّد آصف فکرت؛ چاپ اوّل؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
۶۲. فهرست کتابخانهٔ شخصی روضاتی؛ محمّد علی روضاتی؛ اصفهان: نفائس المخطوطات، ۱۳۴۱ ش.
۶۳. فهرست کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی (ج ۱۱)؛ تألیف مهدی ولایی؛ مشهد: انتشارات کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۴ ش.
۶۴. فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ تألیف محمّد تقی دانش پژوه؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
۶۵. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران؛ گردآوری و تنظیم سیّد محمّد باقر حجّتی با تحقیق و نظارت محمّد تقی دانش پژوه؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ ش.
۶۶. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران؛ نگارش محمّد تقی دانش پژوه؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶۷. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه عمومی آیت اللّٰه مرعشی؛ نگارش سیّد احمد حسینی؛ چاپ دوم؛ قم.
۶۸. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ عمومی اصفهان؛ تهیّه و تنظیم جواد مقصود همدانی؛ چاپ اوّل؛ تهران، آبان ۱۳۴۹ ش.
۶۹. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی؛ تألیف عبدالحسین حائری؛ چاپ

اوّل؛ تهران: چاپخانهٔ مجلس، ۱۳۵۵ ش.
۷۰. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار؛ از محمّد تقی دانش پژوه و علینقی منزوی؛ تهران: انتشارت دانشگاه تهران.
۷۱. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ محمّد تقی دانش پژوه؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
۷۲. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ وزیری یزد؛ نگارش محمّد شیروانی.
۷۳. فهرستوارهٔ نسخه‌های خطّی مجموعهٔ مشکوة؛ تنظیم محمّد شیروانی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد شماره ۱۱، ۱۳۵۵ ش.
۷۴. القاموس المحیط؛ مجدالدین محمّد بن یعقوب الفیروزآبادی؛ تحقیق مکتب تحقیق التراث فی مؤسّسه الرسالة؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: مؤسّسة الرسالة، ۱۹۹۳ م.
۷۵. القبسات؛ میرداماد؛ به اهتمام دکتر مهدی محقّق؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۷۶. الکشّاف؛ محمود بن عمر الزمخشری؛ بیروت: دارالکتاب العربی.
۷۷. کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون؛ حاجی خلیفه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۲ م.
۷۸. کشف المراد؛ العلّامة الحلّی؛ الطبعة الأولی؛ بیروت: مؤسّسه الأعلمی، ۱۳۹۹ ق.
۷۹. کنزالعمّال فی سنن الأقوال و الأفعال؛ علاءالدین المتقی بن حسام الدین الهندی البرهان فوری؛ الطبعة الأولی؛ بیروت: مؤسّسه الرسالة، ۱۴۰۹ ق.
۸۰. لسان العرب؛ العلاّمة ابن منظور؛ الطبعة الأولی؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۹۸۸ م.
۸۱. لطایف غیبیه؛ میر سیّد احمد علوی؛ اصفهان: مکتبة الداماد، ۱۳۶۹ ش.
۸۲. لغتنامه؛ علی اکبر دهخدا؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۸۳. لوامع العارفین؛ تألیف محمّد خواجوی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۶ ش.
۸۴. المباحثات؛ ابوعلی حسین بن عبداللّه بن سینا؛ تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر؛ الطبعة الأولی؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ ق.
۸۵. المباحث المشرقیة؛ الفخر الرازی؛ الطبعة الثانیة؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۸۶. المبدأ و المعاد؛ ابن سینا؛ تحقیق عبداللّه نورانی؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۸۷. مجمع الأمثال؛ أبوالفضل أحمد بن محمّد النیسابوری، بیروت: دارمکتبة الحیاة، ۱۹۹۵ م.
۸۸. مجموع المتون الکبیر؛ مصر: ۱۳۴۰ ق.

۸۹. مجموعهٔ کامل اشعار نیما یوشیج؛ تدوین سیروس طاهباز؛ تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۷۵ ش.

۹۰. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق؛ تصحیح سیّد حسین نصر؛ چاپ دوم؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.

۹۱. محیط المحیط؛ المعلّم بطرس البستانی؛ بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۳ م.

۹۲. المستدرک؛ الحاکم النیسابوری؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۹۳. المسند؛ أحمد بن حنبل؛ بیروت: دار صادر.

۹۴. مشکاة المصابیح؛ التبریزی؛ حیدرآباد.

۹۵. مصابیح السنّة؛ الإمام فراء البغوی؛ بیروت.

۹۶. مصقل صفا؛ تألیف میر سّد احمد علوی؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ قم: ۱۴۱۵ ق.

۹۷. معانی الأخبار؛ الشیخ الصدوق؛ تحقیق علی اکبر الغفّاری؛ قم: مؤسّسة النشر الإسلامی، ۱۳۷۴ ش.

۹۸. معجم متن اللغة؛ احمدرضا؛ بیروت: دارمکتبة الحیاة، ۱۳۸۰ ق.

۹۹. المعجم المفهرس لألفاظ أحادیث بحارالأنوار؛ زیر نظر علی رضا برازش؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.

۱۰۰. المعجم المفهرس لألفاظ أحادیث الکتب الأربعة؛ زیر نظر علی رضا برازش؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات احیاء کتاب، ۱۳۷۳ ش.

۱۰۱. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم؛ محمّد فؤاد عبدالباقی؛ بیروت: دار إحیاءالتراث العربی.

۱۰۲. المعجم الوسیط؛ قام بإخراجه إبراهیم مصطفی، أحمد حسن الزیّات، حامد عبدالقادر و محمّد علی النجّار؛ الطبعة الثانیة؛ ترکیا: المکتبة الإسلامیة، ۱۹۷۲ م.

۱۰۳. مقولات و آراء مربوط به آن؛ نگارش دکتر محمّد ابراهیم آیتی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.

۱۰۴. مکارم الآثار؛ معلّم حبیب آبادی؛ اصفهان: نشر نفائس مخطوطات، ۱۳۵۲ ش.

۱۰۵. الملل و النحل؛ تألیف محمّد بن عبدالکریم بن أبی‌بکر أحمد الشهرستانی؛ تحقیق عبدالأمیر علی مهنا و علی حسن فاعور؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۹۳ م.

۱۰۶. المناقب؛ ابن شهر آشوب؛ قم: انتشارات اسماعیلیان.

۱۰۷. مناقب علیّ بن أبی‌طالب؛ ابن المغازلی؛ تحقیق محمّد باقر البهبودی؛ تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۴ ق.

۱۰۸. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران؛ تهیّه و تحقیق سیّد جلال الدین آشتیانی؛ چاپ دوم؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.

۱۰۹. منطق و مباحث الفاظ؛ به اهتمام مهدی محقّق و توشی هیکوایزوتسو؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۵۳ ش.

۱۱۰. المواقف فی علم الکلام؛ عبدالرحمن الإیجی؛ بیروت: عالم الکتاب.

۱۱۱. میراث اسلامی ایران؛ دفتر چهارم؛ به کوشش رسول جعفریان؛ چاپ اوّل؛ قم: کتابخانهٔ آیت اللّه مرعشی، ۱۳۷۶ ش.

۱۱۲. نبراس الضیاء؛ المیر محمّد باقر الداماد؛ تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۷۴ ش.

۱۱۳. النجاة من الغر فی بحر الضلالات؛ ابن سینا؛ ویرایش محمّد تقی دانش پژوه؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.

۱۱۴. النهایة؛ ابن الأثیر؛ چاپ چهارم؛ قم: مؤسّسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.

۱۱۵. نهج البلاغه؛ ترجمهٔ سیّد جعفر شهیدی؛ چاپ هفتم؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

۱۱۶. ینابیع المودّة؛ شیخ سلیمان بن حسینی بلخی؛ تهران: ۱۳۱۲ ق.

مجموعهٔ اندیشهٔ اسلامی
(الفکر الاسلامی)

زیرِ نظرِ

دکتر مهدی محقق **دکتر سید محمّد نقیب العطّاس**

۱. الشّکوک علی جالینوس محمد بن زکریای رازی، با مقدّمهٔ فارسی و عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۷۲ هـ ش / ۱۴۱۳ هـ ق.

۲. بیان الحق بضمان الصدق (العلم الالهی)، ابوالعبّاس فضل بن محمد اللوکری، با مقدّمهٔ عربی، به اهتمامِ دکتر ابراهیم دیباجی، تهران ۱۳۷۱ هـ ش / ۱۴۱۴ هـ ق.

۳. الأسؤلة و الاجوبة، پرسش‌های ابوریحانِ بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا، به انضمامِ پاسخ‌های مجدّدِ ابوریحان و دفاعِ ابو سعید فقیه معصومی از ابن سینا، به اهتمامِ دکتر مهدی محقق و دکتر سید حسین نصر، کوالالامپور ۱۳۷۴ هـ ش / ۱۴۱۶ هـ ق.

۴. درآمدی بر جهان‌شناسیِ اسلامی، دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس، ترجمهٔ فارسی از محمد حسین ساکت و حسن میانداری و منصوره کاویانی (شیوا) و محمد رضا جوزی، با مقدّمهٔ دکتر مهدی محقق در شرحِ حالِ نویسنده، تهران ۱۳۷۴ هـ ش / ۱۴۱۶ هـ ق.

۵. جراحی و ابزارهای آن، ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی، ترجمهٔ فارسیِ بخشِ سی‌امِ کتاب‌التصریف لمن عجز عن التألیف، به اهتمامِ استاد احمد آرام و دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۷۴ هـ ش / ۱۴۱۶ هـ ق.

۶. اسلام و دنیویگری (سکولاریسم)، دکتر سیّد محمد نقیب العطاس، ترجمهٔ فارسی از احمد آرام با مقدمهٔ دکتر مهدی محققِ در شرح حال نویسنده، تهران ۱۳۷۵ هـ ش / ۱۴۱۷ هـ ق.

۷. مراتب و درجات وجود دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس، ترجمهٔ فارسی از دکتر سیّد جلال‌الدّین مجتبوی، با مقدمهٔ دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده، تهران ۱۳۷۵ هـ ش / ۱۴۱۷ هـ ق.

۸. طب الفقراء و المساكين، ابن جزّار قیروانی، به اهتمام دکتر وجیهه کاظم آل طعمه، با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۷۵ هـ ش / ۱۴۱۷ هـ ق.

۹. چهارمین بیست گفتار در مباحث علمی و ادبی و فلسفی و کلامی، دکتر مهدی محقق، بانضمام کارنامهٔ علمی نویسنده در نمودار زمانی، تهران ۱۳۷۶ هـ ش / ۱۴۱۷ هـ ق.

۱۰. كتاب المناهج في المنطق، صائن‌الدین ابن ترکهٔ اصفهانی، با مقدمهٔ فارسی و عربی، به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، تهران ۱۳۷۶ هـ ش / ۱۴۱۸ هـ ق.

۱۱. شرح کتاب القبسات میرداماد، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به میر سیّد احمد علوی، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۷۶ هـ ش / ۱۴۱۸ هـ ق.

۱۲. تقويم الایمان، میر محمدباقر داماد و شرح آن موسوم به کشف الحقائق از میر سیّد احمد علوی عاملی با تعلیقات آخوند ملّا علی نوری، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۴۱۸/۱۳۷۷ هـ ق.

فهرست آثار منتشر شدهٔ دفتر نشر میراث مکتوب

۱. **آثار احمدی** (تاریخ زندگانی پیامبر اسلام و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام) (فارسی) / احمد بن تاج‌الدین استرابادی (قرن ۱۰ ق.)؛ به کوشش میرهاشم محدّث .ـ تهران : قبله، ۱۳۷۴ .ـ ۵۵۹ ص. بها: ۱۶۰۰۰ ریال

۲. **احیای حکمت** (فارسی) / علیقلی بن قرچغای خان (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح و تحقیق فاطمه فنا؛ با مقدمهٔ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی .ـ تهران : احیاء کتاب، ۱۳۷۶ .ـ ۲ ج. بهای دوره: ۵۵۰۰۰ ریال

۳. **انوارالبلاغه** (فارسی) / محمد هادی مازندرانی، مشهور به مترجم (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح محمدعلی غلامی‌نژاد .ـ تهران : قبله، ۱۳۷۶ .ـ ۴۲۴ ص. بها: ۱۷۰۰۰ ریال

۴. **بخشی از تفسیری کهن به پارسی** / از مؤلفی ناشناخته (حدود قرن چهارم هجری)؛ تصحیح و تحقیق دکتر سید مرتضی آیة‌الله زاده شیرازی .ـ تهران : قبله، ۱۳۷۵ .ـ ۴۷۰ ص. بها: ۱۷۰۰۰ ریال

۵. **تاج‌التراجم فی تفسیرالقرآن للأعاجم** (فارسی) / ابوالمظفّر اسفراینی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح نجیب مایل هروی [و] علی اکبر الهی خراسانی .ـ تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴. ۳ ج. (۱۴۳۶ ص.). بهای سه جلد : ۴۶۵۰۰ ریال

۶. **تائیّهٔ عبدالرحمان جامی** [ترجمهٔ تائیّهٔ ابن فارض، به انضمام شرح قیصری بر تائیّهٔ ابن فارض] (قرن ۹ ق.)؛ (عربی ـ فارسی)؛ مقدمه، تصحیح و تحقیق دکتر صادق خورشا .ـ تهران : نقطه، ۱۳۷۶ .ـ ۳۴۶ ص. بها: ۱۴۰۰۰ ریال

۷. **تحفةالمحبّین** (فارسی) / یعقوب‌بن حسن سراج شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ به اشراف محمد تقی دانش‌پژوه؛ به کوشش کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار .ـ تهران : نقطه، ۱۳۷۶ .ـ ۳۷۰ ص. بهای شمیز : ۱۶۰۰۰ ریال. گالینگور: ۱۹۰۰۰ ریال

۸. **ترجمهٔ المدخل الیٰ علم احکام النجوم** (فارسی) / ابو نصر قمی (قرن ۴ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی .ـ تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ .ـ صد و هشت، ۲۸۲ ص. بها: ۱۱۵۰۰ ریال

۹. **ترجمهٔ اناجیل اربعه** (فارسی) / ترجمه، تعلیقات و توضیحات میرمحمد باقر خاتون آبادی (۱۰۷۰ ـ ۱۱۲۷ ق.)؛ تصحیح رسول جعفریان .ـ تهران : نقطه، ۱۳۷۵ .ـ ۳۵۲ ص. بهای شمیز: ۱۱۰۰۰ ریال. گالینگور: ۱۳۵۰۰ ریال

۱۰. **ترجمهٔ تقویم‌التواریخ** (سالشمار رویدادهای مهم جهان از آغاز آفرینش تا سال ۱۰۸۵ هجری قمری) / حاجی خلیفه (قرن ۱۱ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح میرهاشم محدّث .ـ تهران : احیاء کتاب، ۱۳۷۵ .ـ ۵۲۴ ص. بها: ۲۲۰۰۰ ریال

۱۱. **تسلیةالعباد در ترجمهٔ مسکّن الفؤاد شهید ثانی** (فارسی) / ترجمهٔ مجدالأدباء خراسانی (قرن ۱۳ ق.)؛ به کوشش محمدرضا انصاری .ـ قم : هجرت، ۱۳۷۴ .ـ ۱۹۳ ص. بها: ۴۸۰۰ ریال

۱۲. **التصریف لمن عجز عن‌التألیف** (بخش جراحی و ابزارهای آن) (ترجمهٔ فارسی)/ ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی (قرن ۴ ق.) / ترجمهٔ احمدآرام ـ مهدی محقق.ـ تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران. ۱۳۷۴ .ـ ۲۷۸ ص. بها: ۶۰۰۰ ریال

۱۳. **التعریف بطبقات الامم** (عربی) / قاضی صاعد اندلسی (قرن ۵ ق.): مقدمه، تصحیح و تحقیق دکتر غلامرضا جمشید نژاد اوّل .ـ قم : هجرت، ۱۳۷۶ .ـ ۳۳۶ ص. بها: ۱۳۰۰۰ ریال

۱۴. **تغییرات و ترقیات در وضع و حرکت و مسافرت و حمل اشیا و فواید راه آهن** (فارسی) / محمد کاشف (قرن ۱۴ ق.)؛ به کوشش محمد جواد صاحبی.ـ تهران: نشر نقطه، ۱۳۷۳.ـ ۱۳۲ص. بها: ۳۴۰۰ ریال

۱۵. **تفسیر البلابل و القلاقل** (فارسی) / ابوالمکارم محمود بن ابی‌المکارم قوام الدین (قرن ۷ ق)؛ تصحیح و تحقیق محمد حسین صفاخواه.ـ تهران: احیاء کتاب، ۱۳۷۵ .ـ بهای دوره چهار جلدی: ۷۸۰۰۰ ریال.

۱۶. **تفسیر الشهرستانی المسمی مفاتیح‌الاسرار و مصابیح‌الابرار** (عربی) / الامام محمد بن عبدالکریم الشهرستانی (قرن ۶ ق.): تصحیح دکتر محمدعلی آذرشب .ـ تهران : احیاء کتاب، ۱۳۷۵ (ج. ۱). بها: ۱۲۰۰۰ ریال

۱۷. **جغرافیای حافظ ابرو** (فارسی) / شهاب الدین عبدالله خوافی مشهور به حافظ ابرو (قرن ۹ ق.): تصحیح صادق سجادی [و] علی آل داوود .ـ تهران : بنیان، ۱۳۷۵ (ج. ۱). بها: ۱۲۰۰۰ ریال

۱۸. **جغرافیای نیمروز** (فارسی) / ذوالفقار کرمانی (قرن ۱۳ ق.)؛ به کوشش عزیزالله عطاردی .ـ تهران : عطارد، ۱۳۷۴ .ـ ۲۳۰ ص. بها: ۶۰۰۰ ریال

۱۹. **الجماهر فی الجواهر** (عربی) / ابوریحان البیرونی (قرن ۵ ق.): تحقیق یوسف الهادی .ـ تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ .ـ هفت، ۵۶۲ ص. بها: ۱۱۵۰۰ ریال

۲۰. **دیوان ابی‌بکر الخوارزمی** (عربی) / ابوبکر الخوارزمی (قرن ۵ ق): تصحیح دکتر حامد صدقی .ـ تهران : آینهٔ میراث، ۱۳۷۶ .ـ ۴۵۰ ص. بها: ۱۵۰۰۰ ریال

۲۱. **دیوان حزین لاهیجی** (فارسی) / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار .ـ تهران : نشر سایه، ۱۳۷۴ .ـ ۸۷۲ ص. بها: ۲۰۰۰ ریال

۲۲. **راحة‌الارواح و مونس الاشباح** (در شرح زندگانی، فضایل و معجزات رسول اکرم، فاطمهٔ زهرا و ائمهٔ اطهار علیهم‌السّلام) (فارسی) / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.): به کوشش محمد سپهری .ـ تهران : اهل قلم، ۱۳۷۵ .ـ ۲۹۸ ص. بها: ۷۵۰۰ ریال

۲۳. **رسائل دهدار** / محمد بن محمود دهدار شیرازی (قرن ۱۰ق.)؛ به کوشش محمد حسین اکبری ساوی.ـ تهران : نشر نقطه، ۱۳۷۵ .ـ ۳۶۳ ص. بها: ۱۳۵۰۰ ریال

۲۴. **رسائل فارسی** / حسن بن عبدالرزاق لاهیجی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی صدرائی خوئی.ـ تهران قبله، ۱۳۷۵ .ـ ۳۴۱ ص. بها: ۱۰۰۰۰ ریال

۲۵. **رسائل فارسی جرجانی** / ضیاءالدین بن سدیدالدین جرجانی؛ تصحیح و تحقیق دکتر معصومه نور محمدی .ـ تهران : اهل قلم، ۱۳۷۵ .ـ ۲۵۲ ص. بها: ۹۰۰۰ ریال

۲۶. **شرح دعای صباح** (فارسی) / مصطفی بن محمد هادی خوئی؛ به کوشش اکبر ایرانی قمی .ـ تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۶ .ـ ۲۳۲ ص. بها: ۹۰۰۰ ریال.

۲۷. **شرح القبسات** (عربی) / میر سید احمد علوی: تحقیق حامد ناجی اصفهانی؛ [با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی دکتر مهدی محقق] .ـ تهران : مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ .ـ ۷۴۷ ص. بهای شمیز : ۳۰۰۰۰ ریال

۲۸. **شرح منهاج الکرامه فی اثبات الامامه** علّامهٔ حلّی (عربی) / تألیف علیّ الحسینی المیلانی .ـ تهران : هجرت، ۱۳۷۶ .ـ (ج. ۱) بها: ۲۳۰۰۰ ریال

۲۹. **طب الفقراء والمساکین** (عربی) / ابوجعفر احمد بن ابراهیم بن ابی خالد بن الجزار (قرن ۴ ق.) / تحقیق دکتر وجیهة کاظم آل طعمة ـ تهران : مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ .ـ ۲۳۹ ص. بها: ۷۰۰۰ ریال

۳۰. **عقل و عشق، یا، مناظرات خمس** (فارسی) / صائن الدین علی بن محمّد تُرکهٔ اصفهانی (۷۷۰ ـ ۸۳۵ ق.)؛ تصحیح اکرم جودی نعمتی .ـ تهران : اهل قلم، ۱۳۷۵ .ـ ۲۱۸ ص. بها: ۸۰۰۰ ریال

۳۱. **عیار دانش** (مشتمل بر طبیعیات و الهیات) / علینقی بن احمد بهبهانی؛ به کوشش دکتر سید علی موسوی بهبهانی .ـ تهران : بنیان، ۱۳۷۶ .ـ ۴۶۱ ص. بها: ۱۶۵۰۰ ریال

۳۲. **عین‌الحکمه** / میرقوام‌الدین محمّد رازی تهرانی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی.ـ تهران: انتشارات اهل قلم، ۱۳۷۴ .ـ ۱۷۸ ص. بها: ۵۲۰۰ ریال

۳۳. **فتح‌السبل** (فارسی) / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ به کوشش ناصر باقری بیدهندی .ـ تهران: قبله، ۱۳۷۵ .ـ ۲۱۵ ص. بها: ۵۰۰۰ ریال

۳۴. **فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد** (فارسی) / محمد زمان بن کلبعلی تبریزی؛ به کوشش رسول جعفریان .ـ تهران : احیاء کتاب، ۱۳۷۳ .ـ ۳۶۲ ص. بها: ۹۸۰۰ ریال

۳۵. **فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ خاتم‌الانبیاء (صدر) بابل** / به کوشش علی صدرائی خوئی، محمود طیّار مراغی، ابوالفضل حافظیان بابلی .ـ تهران : آینهٔ میراث، ۱۳۷۶ .ـ ۲۸۰ ص. بها: ۷۰۰۰ ریال

۳۶. **فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ علمیّهٔ نمازی خوی** / به کوشش علی صدرائی خوئی. تهران: آینهٔ میراث، ۱۳۷۶ .ـ ۵۳۹ ص. بها: ۱۲۰۰۰ ریال

۳۷. **فیض الدموع** (شرح زندگانی و شهادت امام حسین علیه‌السلام با نثر فارسی فصیح و بلیغ) / محمد ابراهیم نوّاب بدایع نگار (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی.ـ قم: هجرت، ۱۳۷۴.ـ ۲۹۶ ص. بها: ۷۰۰۰ ریال

۳۸. **قاموس البحرین** (متن کلامی فارسی تألیف به سال ۸۱۴ ق.) / محمّد ابوالفضل محمّد (مشهور به حمید مفتی)؛ تصحیح علی اوجبی .ـ تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ .ـ ۳۹۶ ص. بها : ۸۰۰۰ ریال

۳۹. **کیمیای سعادت** : ترجمهٔ طهارة‌الأعراق ابوعلی مسکویه رازی / میرزا ابوطالب زنجانی؛ تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی .ـ تهران : نقطه، ۱۳۷۵ .ـ ۲۹۱ ص. بهای شمیز : ۹۰۰۰ ریال. گالینگور: ۱۱۵۰۰ ریال

۴۰. **لطایف الأمثال و طرایف الأقوال** (فارسی) / رشیدالدین وطواط؛ به کوشش حبیبه دانش‌آموز .ـ تهران: اهل قلم، ۱۳۷۶ .ـ ۲۸۸ ص. بها: ۱۱۰۰۰ ریال.

۴۱. **مجمل رشوند** (فارسی) / محمدعلی خان رشوند (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده [و] عنایت الله مجیدی .ـ تهران : آینه میراث، ۱۳۷۵ .ـ ۳۸۷ ص. بها: ۱۵۰۰۰ ریال

۴۲. **مرآت الأکوان** (تحریر شرح هدایهٔ ملاّصدرا شیرازی) / احمد بن محمد حسینی اردکانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عبدالله نورانی .ـ تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ .ـ ۶۷۸ ص. بها: ۱۸۰۰۰ ریال

۴۳. **مصابیح القلوب** (شرح فارسی پنجاه و سه حدیث اخلاقی از پیامبر اکرم ـ ص) / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری .ـ تهران : بنیان، ۱۳۷۴ .ـ ۶۴۶ ص. بها: ۱۸۰۰۰ ریال

۴۴. **منشآت میبدی** (فارسی) / قاضی حسین بن معین‌الدین میبدی؛ به کوشش نصرت الله فروهر .ـ تهران: نقطه، ۱۳۷۶ .ـ ۳۲۶ص. بها: ۱۳۰۰۰ ریال.

۴۵. **نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء** (عربی) / المعلم الثالث المیر محمد باقر الداماد (المتوفی ۱۰۴۱ ق.)؛ مع تعلیقات الحکیم الالهی الملاّ علی النوری (المتوفی ۱۲۴۶ ق.)؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی .ـ قم : هجرت، ۱۳۷۴ .ـ نود و هفت، ۱۵۲ ص. بها: ۵۶۰۰ ریال

۴۶. **نزهة‌الزاهد** (ادعیهٔ مأثور از امامان معصوم ـ علیهم‌السّلام ـ با توضیحات فارسی از سدهٔ ششم) / از مؤلفی ناشناخته؛ تصحیح رسول جعفریان .ـ تهران : اهل قلم، ۱۳۷۵ .ـ ۳۶۳ ص. بها: ۱۴۰۰۰ ریال

۴۷. **النظامیّة فی مذهب الامامیّة** (متن کلامی فارسی قرن دهم هـ. ق.) / محمدبن احمد خواجگی شیرازی: تصحیح و تحقیق علی اوجبی .ـ تهران : قبله، ۱۳۷۵ .ـ ۲۳۹ ص. بها: ۹۵۰۰ ریال

6. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)
Islam and Secularism, Translated into Persian by A. Aram, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran 1996).
7. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)
The Degrees of Existence, Translated into Persian by J. Mujtabavi, With an introduction by M. Moḥaghegh (Tehran 1996).

8. Ibn al-Jazzâr al-Qîrawânî (d. 979 A.D.)
Ṭibb al-Fuqarâ' wa al-Masâkîn, edited by W. 'Âl-e Tu'mah, with an introduction in Persian and English by M. Mohaghegh, (Tehran 1996).

9. Moḥaghegh, Mehdi (1930-)
Chahârumîn Bîst Guftâr (The Fourth Twenty Treatises) with a chronological bio-bibliography, (Tehran 1997).

10. Ṣâ'in al-Dîn Ibn Turka (d. 1431 A.D.)
al-Manâhij fi al-Manṭiq, edited by I.Dibaji, with an Arabic Introduction on the life and works of the author (Tehran 1997).

11. Al-'Alavî, Ahmad ibn Zain al-'Âbidîn (fl. 17th cent.A.D.)
Sharḥ-i Kitâb al-Qabasât (A commentary on Mîr Dâmâd's Kitâb *al-Qabasât*), edited by Hâmîd Naji Isfahâni, with an English and Persian Introduction by M. Moḥaghegh (Tehran 1997).

12. Mîr Muhammad Bâqir al-Dâmâd (d. 1631 A.D.)
Taqwîm al-Imân, edited by Alî Owjabi, with a Persian introduction (Tehran 1998).

ISLAMIC THOUGHT

(al-Fikr al-Islami)

1. al-Razi, Muhammad ibn Zakariyya (d. 925 A.D.)
   al-Shukūk 'alā Jalinus, edited by M. Mohaghegh with an introduction in Persian, Arabic, and English (Tehran: 1993).

2. al-Lawkari, Abu al-Abbas (fl. llth cent. A.D.)
   Bayân al-Ḥaqq bi ḍimân al-ṣidq, part I: "Metaphysics", edited by I.Dibaji (Tehran: 1994).

3. al-Biruni (d. 1048) and Ibn Sina (d. 1034)
   al-As'ilah wa al-Ajwibah (Questions and Answers) including further answers of al-Biruni and al-Ma'sumi's defence of Ibn Sina, edited by S.H. Nasr and M. Mohaghegh with an introduction in English and Persian (Kuala Lumpur: 1995).

4. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-   )
   preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam, translated into Persian by M.H. Saket, H. Miandari, M. Kaviani (Shiva) and M.R. Jawzi, with an introduction by M. Moḥaghegh (Tehran: 1995).

5. al-Zahrawi (fl. 11th century)
   Albucasis *on Surgery and Instruments*, A Persian translation of Kitāb al-taṣrīf li-man 'ajaza 'an al-ta'lif, with two introductions by A. Aram and M. Moḥaghegh (Tehran 1996).

foundation of the Holy Qur'an and the Tradition of the Holy Prophet. With this in view, one of the principal means of attaining the aims and objectives of ISTAC is the publication of major works of illustrious Muslim scholars of the past together with the critical studies of the texts in order to introduce the brilliant minds that represent Islamic classical thought and tradition to the present and future generations. The availability of such sources will provide the Muslim nations with the fundamental basis for the promotion of its material and spiritual life. As part of our efforts to achieve this end, ISTAC has established a series entitled "Islamic Thought", devoted to translation and critical studies of Islamic texts on subjects dealing with theology, philosophy, and metaphysics, including the sciences of the Muslims or pertaining to them.

We are pleased to announce that we have already published eleven volumes in this series. The publication of this series is done under our supervision with the able assistance of Professor Mehdi Mohaghegh formerly Distinguished Professor of Islamic Philosophy at ISTAC. The present volume namely The *Taqwîm al-Imân* is the twelfth in the series.

We pray to the Almighty God for success in this venture and solicit scholars and Islamologists from all over the world to help us in this important and worthy task.

Professor Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas
Founder-Director
and Holder
Distinguished al-Ghazali Chair of Islamic Thought
International Institute of Islamic Thought and Civilization
(ISTAC)
MALAYSIA

Foreword

The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) was officially opened in 1991. Among its most important aims and objectives are to conceptualize, clarify, and elaborate the scientific and epistemological problems encountered by Muslims in the present age; to provide an Islamic response to the intellectual and cultural challenges of the modern world, and various schools of thought, religion, and ideology; to formulate an Islamic philosophy of education including the definition, aims, and objectives of Islamic education; to formulate an Islamic philosophy of science; to study the meaning and philosophy of Islamic art and to provide guidance for the Islamization of the arts and art education; to publish the results of our researches and studies from time to time for dissemination in the Muslim World; to establish a superior library reflecting the religious and intellectual traditions both of the Islamic and Western civilizations as a means to attain the realization of the above aims and objectives. A significant measure of these aims and objectives has in fact already been realized in various stages of fullfilment. ISTAC has already begun operating as a graduate institution of higher learning open to international scholars and students engaged in research and studies on Islamic theology, philosophy, and metaphysics; science, civilization, and comparative thought and religion. It has already assembled a respectable and noble library reflecting the fields encompassing its aims and objectives.

In order to learn from the past and be able to equip ourselves spiritually and intellectually for the future, we must return to the early masters of the religious and intellectual tradition of Islam, which was established upon the sacred

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, Literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is a responsibility of researchers and cultural institutions. The Ministry of Culture and Islamic Guidance in pursuing its cultural goals has established such a center in the hope that, through sponsoring the efforts of researchers and editors and with the participation of publishers, it may have a share in the publication of this written heritage, presenting a valuable collection of texts and sources to the friends of Islamic Iranian culture and society.

The Written Heritage Publication Office

ISLAMIC THOUGHT
(Al-Fikr al-Islami)

XII

A Series of Texts, Studies, and Translations

Published by
Institute of Islamic Studies
University of Tehran
International Institute of Islamic Thought and Civilization
(ISTAC)
Kuala Lumpur - Malaysia

Under the supervision of

M. Mohaghegh
Professor and Director
Institute of Islamic Studies

S.M. Naquib al-Attas
Founder-Director
(ISTAC)

With the collaboration of
The Written Heritage Publication office

Printed in Tehran 1998

ISBN 964-5552-06-0

International Institute of
Islamic Thought and Civilization
Kuala Lumpur – Malaysia

Institute of Islamic Studies
University of Tehran
Tehran – Iran

TAQWĪM AL-IMĀN

By

Al-Mīr Muḥammad Bāqir al-Dāmād

and

KAŠF AL-ḤAQĀʾIQ

(A Commentary on Taqwīm al-Imān)

By

Al-Mīr al-Sayyid Aḥmad al-ʿAlawī

Annotated by

Al-Mullā ʿAlī al-Nurī

Editted by

ʿAlī Owǰabī

Institute of Islamic Studies
University of Tehran
Tehran, 1998

TAQWĪM AL-IMĀN

By

Al-Mīr Muḥammad Bāqir al-Dāmād

and

KAŠF AL-ḤAQĀ'IQ

(A Commentary on Taqwīm al-Imān)

By

Al-Mīr al-Sayyid Aḥmad al-ʿAlawī

Annotated by

Al-Mullā ʿAlī al-Nurī

Editted by

ʿAlī Owǰabī

Institute of Islamic Studies
University of Tehran
Tehran, 1998